Averröes

Accord de la religion et de la philosophie;
tr. par Léon Gauthier.


STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY



ACCORD DE LA RELIGION

ET DE LA

PHILOSOPHIE

TRAITÉ D'IBN ROCHD (AVERROÈS)

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LÉON GAUTHIER

Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger

ALGER
IMPRIMERIE ORIENTALE PIERRE FONTANA
RUE D'ORLÉANS, 29

1905

A Monsieur Picavet
Secrétaire du Collège de France
Directeur Adjoint de l'Ecole pratique
des Hautes Etudes

Hommage respectueux

Léon Gauthier

Picavet.

ACCORD DE LA RELIGION

ET DE LA

PHILOSOPHIE

TRAITÉ D'IBN ROCHD (AVERROÈS)

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LÉON GAUTHIER

Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger

ALGER
IMPRIMERIE ORIENTALE PIERRE FONTANA
29, RUE D'ORLÉANS 29.

1905

ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

TRAITÉ D'IBN ROCHD (AVERROÈS

Il n'existe, à notre connaissance, que deux manuscrits arabes du petit traité d'Ibn Rochd dont nous donnons, pour la première fois, une traduction française : l'un est à la Bibliothèque de l'Escurial (N° 632 du catalogue Derenbourg), l'autre à la Bibliothèque Khédiviale du Caire (II, N° 41).

Le texte arabe de ce traité a été publié trois fois, avec deux autres traités d'Ibn Rochd, sous les titres suivants :

1° *Philosophie und Theologie von Averroes,* herausgegeben von MARCUS JOSEPH MUELLER. München, 1859.

2° *Kitâb falsafati'l-qâdhî'l-fâdhil Ah'med ben Ah'med ben Rochd....* T'oubi'a bi 'l-mat'ba'ati 'l-'ilmiyya. Le Caire, 1313 hég. (= 1895-1896 de l'ère chrétienne).

3° Même titre... T'oubi'a bi 'l-mat'ba'ati 'l-H'amîdiyya. Le Caire, 1319 hég. (= 1901-1902 de l'ère chrétienne).

La première de ces trois éditions reproduit le manuscrit de l'Escurial, ainsi que nous en informe l'avant-propos.

Il semble naturel d'admettre a priori que les deux éditions indigènes, publiées au Caire, ont été imprimées d'après le manuscrit du Caire. Mais cette hypothèse ne résiste guère à l'examen. Les deux éditions égyptiennes diffèrent trop peu de l'édition européenne pour n'en être pas de simples reproductions.

Cependant, en l'absence de tout renseignement direct sur le manuscrit du Caire, une autre hypothèse, semble-t-il, demeure possible : On pourrait supposer non seulement que le manuscrit du Caire et celui de l'Escurial sont de la même famille, mais encore que l'un des deux a été copié sur l'autre, directement et avec un soin exceptionnel. En ce cas, faites d'après

le manuscrit du Caire, les deux éditions égyptiennes présenteraient naturellement la plus grande analogie avec l'édition européenne faite sur le manuscrit de l'Escurial, sans être néanmoins la reproduction de cette édition. En faveur de cette conjecture, on pourrait alléguer peut-être certaines particularités. Il arrive à l'édition de 1313 hég., la plus ancienne des deux éditions égyptiennes, de prendre par exemple des ذ pour des ز, confusion très naturelle en présence d'un texte manuscrit, mais plus difficile à expliquer si l'éditeur avait eu sous les yeux les beaux caractères de l'édition Müller. De même encore, la leçon مقدارهم au lieu de مقدارهم (p. 5, l. 13 du texte de Müller) paraît, à cet égard, assez probante.

Mais cette seconde hypothèse ne résiste pas mieux que la première à un examen un peu attentif. La table des variantes que nous avons dressée, et que nous donnons ci-après, montre que l'édition de 1313 reproduit certaines particularités bien caractéristiques de l'édition Müller, par exemple un certain nombre de fautes qui n'existaient pas dans le manuscrit de l'Escurial et sont de simples fautes typographiques, ainsi que nous l'apprennent les notes rectificatives placées par Müller au bas des pages de sa traduction allemande. Nous retrouvons également, dans l'édition de 1313, de simples conjectures de Müller, parfois quelque peu arbitraires, une entre autres, qui n'était nullement fondée, et à laquelle l'éditeur allemand renonça lui-même dans la suite pour revenir à la leçon du manuscrit de l'Escurial (p. 23, l. 16. Voir ce n° dans notre table des variantes).

L'édition de 1313 a donc été faite directement d'après l'édition Müller, ou peut-être d'après une copie manuscrite de cette édition, faite par exemple au moment de l'impression, pour les besoins de la composition typographique, ce qui expliquerait les particularités signalées plus haut.

Je laisse de côté une troisième hypothèse possible : le manuscrit de la Bibliothèque Khédiviale du Caire ne serait lui-même rien de plus qu'une simple copie manuscrite de l'édition Müller, et les deux éditions du Caire en seraient la reproduction.

Quant à la seconde édition égyptienne, datée de 1319, elle est certainement une reproduction de celle de 1313; mais il se peut qu'elle ait, à l'occasion, utilisé directement l'édition Müller. Elle corrige un certain nombre de fautes échappées à l'une ou à l'autre de ses deux devancières, ou à l'une et à l'autre, et donne, à plusieurs reprises, de meilleures leçons. Mais rien dans ces quelques corrections ou amendements, d'ailleurs très simples, ne trahit l'influence d'un manuscrit inconnu aux deux éditeurs précédents.

Outre une traduction hébraïque, dont je ne parle que pour mémoire (Voir : S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 438, et M. Steinschneider, *Die hebræischen Uebersetzungen d. Mittelalters u. die Juden als Dolmetscher, im Centralblatt für Bibliothekenwesen. Beiheft 5 Jahrg.* VI, 1889; *Beiheft 12 Jahrg.* X, 1893, § 149[1]) il n'existe qu'une seule

version de cet opuscule : c'est une traduction allemande publiée par M. J. Müller, sous le même titre que le texte arabe : *Philosophie und Theologie von Averroes,* aus dem Arabischen übersetzt. München, 1875. Cette traduction, très littérale, et assez bonne en général, n'est pas exempte de défauts : elle contient un certain nombre de contre-sens. Nous avons essayé de les éviter, sans nous attarder à les signaler au passage.

La présente traduction n'est, dans notre pensée, qu'un travail préparatoire pour une étude approfondie du traité d'Averroès, étude que nous comptons publier sous peu. Aussi nous sommes-nous abstenu, en principe, d'y joindre aucun commentaire sur la doctrine. Quelques notes sommaires figurent cependant au bas des pages. C'est que nous n'avons pas cru pouvoir nous dispenser de donner, chemin faisant, quelques courtes explications nécessaires pour l'établissement du texte, pour la justification d'une façon de traduire, pour l'intelligence d'un passage, d'une allusion ou d'un terme intéressant directement la suite de l'argumentation.

VARIANTES ET FAUTES

DES TROIS ÉDITIONS ET DU MANUSCRIT DE L'ESCURIAL

A = édition de M. J. Müller.
B = édition du Caire de 1313 hég.
C = édition du Caire de 1319 hég.
Mss. = Manuscrit de l'Escurial (particularités indiquées dans les notes de T).
T = traduction allemande de M. J. Müller.

NOTA. — Nous donnons toutes les références suivant la pagination de A. Quand nous indiquons sans commentaire deux ou plusieurs leçons divergentes des textes imprimés, c'est qu'elles nous paraissent également acceptables. Quand nous indiquons sans commentaire une leçon de Mss. et une correction de A, c'est que nous acceptons la correction de A.

P. 1, l. 1 et 2. — Titre de A : كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال تأليف القاضى الامام العالم المتقّن ابى الوليد محمد بن احمد بن رشد (plus correctement ici ابن رشد. — (Ce titre de deux lignes manque dans BC.)

P. 1, l. 7. — A نبحّص faute d'impression pour نبحص (voir A. Vorwort; et T, page 1, note 1).

P. 2, l. 4. — B C واعلم ان ممن خصه الله تعالى بهذا العلم — lire avec A واعلم تعالى ان ممن خصّه بهذا العلم.

P. 2, l. 5. — A ابرهيم عم — BC ابراهيم عليه السلام.

P. 2, l. 5. — A نرى ابرهيم — BC نرى ابراهيم.

P. 2, l. 7. — AB وقال الذين يتفكرون — C وقال ويتفكرون — Le texte du Qoran (III, 188) porte : آلَّذِينَ يَذْكُرُونَ... وَيَتَفَكَّرُونَ.

P. 2, l. 9. — B الاستنباط المجهول — lire avec A C استنباط المجهول.

P. 2, l. 14. — ABC كان — lire avec Mss. وكان (T, p. 2, n. 2).

P. 2, l. 16. — AB الخطبى — lire avec C الخطابى — AB et Mss. écrivent toujours ce mot : خطبى ; il faut lire toujours avec C خطابى (Voir A. Vorwort, p. VIII, dern. ligne, et T, p. 2, n. 3).

P. 2, l. 19. — ABC التى — Mss. الذى.

P. 2, l. 20. — ABC فقد — en marge dans Mss. (T, p. 3, n. 2).

P. 3, l. 1. — ABC العفيه — Mss. العفه.

P. 3, l. 2. — C المقابيس — lire avec AB المقايس.

P. 3, l. 6. — A وباكرى — faute d'impression pour وباكرى (T, p. 3, n. 5).

P. 3, l. 10. — ABC فى النظر — parait rayé dans Mss.

P. 3, l. 11. — ABC اصحاب — manque dans Mss.

P. 3, l. 12. — ABC واذا تقرر انه يجب بالشرع — dans Mss. بالشرع était entre تقرر et انه mais avec une mention en interligne, indiquant sa vraie place (T, p. 3, n. 8).

P. 3, dern. l. — A العير faute d'impression pour الغير (T, p. 4, n. 1).

P. 3, dern. l. — A التزكية et p. 4, l. 1 التذكية — Mss. porte les deux fois التذكية (T, p. 4, n. 2) et Müller adopte cette leçon dans

sa traduction. Il faut, au contraire, lire les deux fois avec B C التزكية.

P. 4, l. 10. — A C استعدناه — B اودناه.

P. 4, l. 11. — B بالمستفايس — C بالفاييس — lire avec A بالمفايس — Mss. المفابس.

P. 4, l. 18. — A بنجو — lire avec B C بنحو.

P. 4, dern. l. — ABC وبهذه — Mss. وهذه (T, p. 5, n. 1).

P. 5, l. 2. — ABC الحجج — Mss. الحجاج.

P. 5, l. 3. — ABC الخلاوى — Mss. الخلاوى.

P. 5, l. 5. — ABC فيها — Mss. فيما qui, à la rigueur, pourrait être conservé (T, p. 5, n. 5).

P. 5, l. 6. — C بل ولو — lire avec A B بل وبى.

P. 5, l. 6. — BC ينشأها — lire avec A ينشئها.

P. 5, l. 11. — A وحذّرنا — lire avec B C وحذّرنا.

P. 5, l. 13. — B ان كان مفراهم — lire avec A C اذ كان مغزاهم.

P. 5, l. 15. — C والفضيلة العلمية والخلقية — lire avec AB والفضيلة الخلقية

P. 6, l. 4. — AB فتزيد (A فتزيد) — C فتزايد.

P. 6, l. 11. — B سببا — lire avec A C سببا.

P. 6, l. 13. — Mss. الفضيلة العلمية et l. 14 الفضيلة العملية — lire en intervertissant, avec Müller (T, p. 6, n. 1), la première fois الفضيلة العمليّة et la seconde الفضيلة العلميّة — B écrit à tort la seconde fois comme la première, الفضيلة العملية.

P. 6, l. 16. — ABC وان (A وانّ) — lire avec T (p. 6, n. 2) فانّ.

P. 6, dern. l. — A كانث faute d'impression pour كانت .

P. 7, l. 1. — ABC كل — Mss. لكل qui pourrait être conservé à la rigueur (T, p. 6, n. 3).

P. 7, l. 3. — A لاغغاله — faute d'impression pour لاغفاله .

P. 7, l. 3. — AC ذلك — B لذلك .

P. 7, l. 3. — ABC خص — Mss. حض .

P. 7, l. 9. — ABC وبان — lire وان .

P. 7, l. 12. — ABC من الاحكام — Mss. في الاحكام et au-dessus de في la correction من avec la mention صح .

P. 7, l. 15. — B الخفيفة — lire avec AC الكفيفة .

P. 7, l. 16. — ABC المجازية — Mss. المجارية .

P. 7, l. 16. — C التحوز — lire avec AB التجوز .

P. 8, l. 2. — ABC ازدياد — Mss. اردياد .

P. 8, l. 9. — C من غير المأول — lire avec AB من غير المتأول (dans A le ـ du و a glissé sur le dernier ل).

P. 8, l. 11. — A B مزائجهم — lire avec C فرائحهم — Mss. مرائحهم .

P. 8, l. 12. — A التاويل faute d'impression pour التأويل .

P. 8, l. 13. — B هو الذ انزل faute d'impression pour هو الذى انزل.

P. 8, l. 14. — A محكمة — lire avec B C محكمات .

P. 8, l. 14. — C والراسخون العلم — lire avec A B والراسخون في العلم .

P. 8. l. 17. — ABC لم — lire فلم (T, p. 8, n. 2).

P. 9, l. 6. — A الّا — BC ان لا .

P. 9, l. 12. — B اجتماع — lire avec A C اجماع .

P. 9, l. 15. — A B C ويكتبى حصول الاجماع فيها — Au lieu de حصول dit Müller (T, p. 9, n. 2), « le Mss. porte quelque chose comme محصول . Peut-être faut-il lire بحصول ». — Il faut lire évidemment ويكتفى فى حصول الاجماع فيها . Comparer, deux lignes plus bas, كاف فى حصول الاجماع فى (Voir la note ci-après).

P. 9, l. 17. — A كلف — lire avec B C كاف .

P. 9, l. 19 et 20. — B ابا حامدة — lire avec A C ابا حامد .

P. 10, l. 2. — A B C تكبيرة اياهما — Mss. تكبيرهما et en marge تكبيرة اياهما .

P. 10, l. 3. — A بحرف faute d'impression pour بخرق (T, p. 10, n. 2). Cette faute n'existe que dans certains exemplaires.

P. 10, l. 5. — A هاهنا — B C ههنا — A écrit toujours هاهنا et B C ههنا ,

P. 10, l. 6. — A B C الاختيار — Mss. الاحتيار .

P. 10, l. 11. — A B C et Mss. اهل الايمان بها — au lieu de الايمان , en marge de Mss. ايمان « qui peut-être convient mieux » dit Müller (T, p. 10, n. 4) — lire اهل الايمان به .

P. 10, l. 13. — A علم التاويل — B العلم التاويل — lire avec C العلم بالتاويل comme deux lignes plus haut.

P. 10, l. 14. — A B C يكون — Mss. يقوم et en marge يكون avec la mention صح .

P. 10, dern. l. — A B C شبه (A شبّه) — Mss. سده .

P. 11, l. 1. — A المتقابلاث faute d'impression pour المتقابلات (T, p. 11, n. 2).

P. 11, l. 12. — B C بى ذلك بالعكس — lire avec A بى ذلك العلم بالعكس.

P. 11, l. 17. — A B C وبخاصة (A وبخاصّة) — Mss. بخاصة.

P. 12, l. 8. — A ولاكنه — B C ولكنه.

P. 12, l. 14. — A B فهذا الوجود plutôt que C فهذا الموجود.

P. 12, l. 15. — A B C اخذ — Mss. اخد.

P. 12, l. 16. — lire avec A بمن غلب عليه ما بيه من شبه القديم على ما بيه من شبه المحدث سمّاه قديمًا ومن غلب عليه ما بيه من شبه المحدث سمّاه محدثا وهو الخ — C donne le même texte mais saute la première fois سمّاه — B passe une ligne entière, confondant le premier سمّاه avec le second et sautant tout ce qui les sépare.

P. 12, avant-dern. l. — A B C افلاطون — Mss. افلاطن — Les deux orthographes sont également usitées.

P. 12, avant-dern. l. — A B C متناه — Je ne puis comprendre pourquoi Müller, tout en traduisant par *fini* (*endlich*) ajoute en note (T, p. 12, n. 4) : « Lisez غير متناه ». Cf. A p. 12, l. 13.

P. 13, l. 5. — A B C ايجاد — Mss. انجاد.

P. 13, l. 17. — A B ويشبه المختلفون (Mss. المحلفون) بى هذه المسائل العويصة (الغويصة B) اما مصبون مأجورون واما مخطئون (مخطون Mss.) ويشبه ان يكون المختلفون بى هذه المسائل العويصة — lire avec C معذورون — اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين — Pour la construction يشبه ان الخ cf. p. 17, l. 6 et p. 17, dern. l., où A B C sont d'accord.

P. 13, l. 19. — A B C اختيارى — Mss. احتيارى.

P. 13, dern. l. — B بالصدق — lire avec A B فالصدق.

P. 13, dern. l. — A باكخطا faute d'impression pour باكخطأ (T, p. 13, n. 4).

P. 14, l. 1. — اخطآ faute d'impression pour اخطأ (T, p. 13, n. 2) — Mss. اخطا.

P. 14, l. 2. — B وانه — lire avec A C بانه .

P. 14, l. 5. — B الغويصة — lire avec A C العويصة .

P. 14, l. 5. — C بالنظر — lire avec A B النظر .

P. 14, l. 6. — C وبى لامور faute d'impression pour وبى الامور .

P. 14, l. 7. — A B C العملية — Mss. العاميه et en marge العملية avec la mention صح .

P. 14, l. 7. — A B وكان qu'il faut lire وكأنّ (T, p. 13, n. 7) — C وكما ان .

P. 14, l. 16. — B يفدر — lire avec A C يعذر .

P. 14, l. 18. — A B C التى — Mss. الى .

P. 14, dern. l. — A B C التى — Mss. الذى .

P. 15, l. 4. — A B C اهل — en marge de Mss. (T, p. 14, n. 3).

P. 15, l. 7. — B ويؤمنون بى — lire avec A C ويؤمنوا بى .

P. 15, l. 8. — B طريق — lire avec A C طرق .

P. 15, l. 10. — A اسبابَ — on peut lire également اسبابُ .

P. 15, l. 11. — C اذا — lire avec A B اذ .

P. 15, l. 12. — A B C يمكن ان — en marge de Mss.

P. 15, l. 14. — lire avec A C المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى — B confondant le premier المعانى avec le second, saute والباطن هو تلك المعانى .

P. 15, l. 18. — B كالتأول — lire avec A C بالتأول .

P. 15, l. 19. — A B اخراوية — lire avec C اخروية .

P. 15, avant-dern. l. — A B C ابدانهم — Mss. ابدانهم (T, p. 15, n. 2).

P. 15, avant-dern. l. — A B C وحواسهم — lire وخواصّهم .

P. 16, l. 2. — A ودنا — lire plutôt avec B C وههنا (ou وهاهنا) comme à la ligne précédente.

P. 16, l. 11. — A B C شدوا . — Dans Mss. la première lettre est indistincte mais paraît être surmontée de trois points (T, p. 15, n. 5).

P. 16, l. 11. — A B اعتقاد — C باعتقاد .

P. 16, l. 12. — A B C انها — Mss. انما .

P. 16, l. 16. — A المنحطى faute d'impression pour المخطى (T, p. 16, n. 3), plus correctement المخطئ .

P. 16, l. 16. — B النصبين — lire avec A C الصنفين .

P. 16, l. 18. — A C لعواصة — B لغواصة .

P. 16, l. 19. — A تبيّن faute d'impression pour تبيّن (T, p. 16, n. 2).

P. 16, l. 21. — B وذلك اتا — lire avec A C وذلك انا (A وذلك انّا).

P. 17, l. 3. — C اخرون — lire avec A B اخر .

P. 17, l. 6. — A المنحطى faute d'impression pour المخطى (T, p. 16, n. 3), plus correctement المخطئ .

P. 17, l. 10. — C فى بعض الطرق — lire avec A B فى الطرق .

P. 17, l. 12. — Voir plus loin la note 2 de la page 39.

P. 17, l. 14. — A B ولهذا ما لا يجب — T, p. 17, n. 1, indique que ما est à supprimer — supprimer aussi لا et lire avec C ولهذا يجب .

P. 17, l. 15. — A B لا (A ٱلَّا) — C écrit ان لا.

P. 17, l. 15. — A B C لا (A إلَّا) — Mss. الى.

P. 18, l. 1. — B يكتبه — lire avec A C بكتبه.

P. 18, l. 2. — A B C الصوبية — Mss. الصوبة.

P. 18, l. 3. — après كما فيل B C ajoutent : شعر.

P. 18, l. 6. — A B C من كان — Mss. لمن كان.

P. 18, l. 10. — A عير faute d'impression pour غير (T, p. 17, n. 7).

P. 18, l. 10. — A B C سعيها — indistinct dans Mss. (T, p. 18, n. 1) — Je proposerais de lire plutôt شائعها.

P. 19, l. 1. — A B الاخراوية (A الاخراويّة) et même ligne الاخراوى (A الاخـراوّى le ّ du ى ayant glissé sur le و. T, p. 18, n. 2) — C الاخروية et الاخروى — A B écrivent toujours اخراوى et C اخروى — lire partout avec C اخرويّ.

P. 19, l. 3, 4, et 6. — A يسمـىّ faute d'impression pour يسمّـى (T, p. 18, n. 3, 4, 5).

P. 19, l. 6. — B نجا — lire avec A C نحا.

P. 19, l. 8. — A B التى سبـب — lire avec C التى هى سبـب qui est d'ailleurs la leçon de Mss. (T, p. 18, n. 6).

P. 19, l. 9. — A B C كنا (A كنّا) le point du ذ manque dans C.

P. 19, l. 9. — A B C ونفول, le ذ n'a pas marqué dans C.

P. 19, l. 12. — B C اثنتان — lire avec A اثنتين.

P. 19, l. 13. — A ولا افـاويـل — B ولاافـاويـل — lire avec Mss. (T, p. 19, n. 1), et A. Vorwort ولا الافاويل.

P. 19, l. 14. — A B C وصلا عن — en marge dans Mss. (T, p. 19, n. 2).

P. 19, l. 14. — Voir plus loin, p. 42, n. 1.

P. 19, l. 15. — A B C لتعلمها (A لتعلّمها) — Mss. لتعليمها .

P. 19, l. 18. — A عامّة faute d'impression pour عامّه (T, p. 19, n. 4).

P. 19, dern. l. — A الطرّق faute d'impression pour الطرق

P. 19, dern. l. — A B C المشتركة — Mss. المستركة .

P. 20, l. 12. — A B ان يكون — lire ان تكون avec C, et avec T (p. 19, n. 7), qui corrige ان يكون en ان تكون à titre de simple faute d'impression. Mss. portait donc aussi ان تكون .

P. 20, l. 14. — A امرارها — B C أمرارها — Je propose de lire إفرارها

P. 20, l. 15.— B C التآويل — lire avec A تأويل comme p. 20, l, 11.

P. 21, l. 2. — B C وبغرضهم — lire avec A وبعرضهم .

P. 21, l. 3. — A امرارها — B C أمرارها — Je propose de lire إفرارها .

P. 21, l. 3. — A B C واذا الناس على — Après الناس intercaler فى الشريعة qui est sans doute dans Mss. bien que Müller ne le dise pas expressément (A. Vorwort; T, p. 20, n. 2).

P. 21, l. 4. — A B الكطبيون (A الكطبيّون) — lire avec C الكطابيون (الكطابيّون).

P. 21, l. 12. — A B C واذا ابطل — Mss. واذا بطل qui est également acceptable [T, p. 21, n. 1 (dans cette note, Müller a écrit par erreur le mot هذا au lieu du mot واذا)].

P. 21, l. 17. — Voir plus loin, p. 45, n. 2.

P. 21, l. 17. — A تأويلـة faute d'impression au lieu de تأويلـه (T, p. 21, n. 2).

P. 21, l. 19. — A B C وبمثل — Mss. بمثل.

P. 21, l. 21. — B C أتيتم — lire avec A اوتيتم (voir *Qoran*, XVII, 87).

P. 22, l. 7. — A الشاوع faute d'impression pour الشارع — Mss. الشرع et en marge الشارع (A. Vorwort ; T, p. 21, l. 4).

P. 23, l. 4. — A B C لفائل — Mss. لفابل.

P. 23, l. 6. — A B C اذا عدمت — manque dans Mss.

P. 23, l. 10. — A ولاكن — B C ولكن.

P. 23, l. 14. — الصلاة — lire avec A الصلوة (voir *Qoran*, XXIX, 44).

P. 23, l. 16. — A B C وابى ان يحملها — C'est là une simple conjecture de Müller, à laquelle il a renoncé ensuite pour revenir à la leçon de Mss. يحملها (T, p. 23, n. 1).

P. 24, l. 3. — C فيها مع — lire avec A B فيها لا مع.

P. 24, l. 3. — A B C لكونها — Mss. ولكونها.

P. 24, l. 6. — A B سوفسطانيـة (A سوفسطانيّـة) — lire avec C سوفسطائيـة (voir, par exemple, Dictionnaire de Calcutta, p. ٦٦٦, l. 18 et 20).

P. 24, l. 9. — A البارى faute d'impression pour البارئ (T, p. 23, n. 3) — B C البارى sans le ء qu'ils négligent généralement d'écrire.

P. 24, l. 9. — Après البارئ Mss. ajoute سبحنه, qui manque dans A B C et qu'il faut rétablir sous la forme correcte : سبحانه.

P. 24, l. 13. — A B C الشارع — Mss. الشرع et, en marge الشارع.

P. 24, l. 13. — A وصلو — lire avec B C وصلوا (وصلّوا).

P. 24, l. 15. — A B C الى قصد الشارع لتعليم — Mss. الى قصد الشارع تعليم — Je propose de conserver le texte de Mss., mais en lisant التي au lieu de الى et en vocalisant, bien entendu, قَصَدَ.

P. 24, l. 18. — Voir plus loin, p. 48, n. 1.

P. 24, l. 19. — B يلغى — Mss. يلعى — lire avec A C يلقى.

P. 25, l. 8. — A B C الى ظاهرها — dans Mss. الى manque.

P. 25, l. 11. — عن ظاهرها — lire avec A C عن ظاهر.

P. 25, l. 16. — A تنضمّن faute d'impression pour تتضمّن (T, p. 24, n. 4).

P. 25, l. 18. — A تتضمن faute d'impression pour تتضمّن (T, p. 25, n. 1).

P. 25, avant-dern. l. — B وانا انشاه — C وان انشاه — lire avec A وان انسأ.

P. 25, dern. l. — A يافى faute d'impression pour يأتى (T, p. 25, n. 2).

P. 25, dern. l. — A من ما — B C مما.

P. 26, l. 3 — A الاذاية et même ligne هى اشدّ من الاذاية من ; l. 4 وبالاذاية et même ligne اشدّ الاذاية — B : la première fois الاذاية ; la deuxième هى اشد اذاية من ; la troisième وبالاذاية ; la quatrième اشد الاذاية — C : la première fois الاذية; la deuxième هى اشد الاذية من ; la troisième وبالاذية ; la quatrième اشد الاذية — lire : la première fois الأذية; la deuxième اشدّ من الأذية من ; la troisième وبالأذية ; la quatrième اشدّ اذية.

P. 26. l. 13 — A ونبه faute d'impression pour ونبّه (T, p. 25, n. 4.

ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE[1]

PAR LE QÂDHÎ

L'IMÂM, LE SAVANT VERSÉ DANS TOUTES LES SCIENCES,

ABOU'L-WALÎD MOH'AMMED BEN AH'MED IBN ROCHD

Le jurisconsulte très considérable, unique, le très docte, le grand Maître, le qâdhî très équitable, Abou'l-Walîd Moh'ammed ben Ah'med ben Moh'ammed ben Ah'med ben Ah'med ben Rochd (Dieu l'agrée et lui fasse miséricorde !) a dit :

Après avoir donné à Dieu toutes les louanges qui lui sont dues, et appelé la bénédiction sur Moh'ammed, son serviteur purifié, élu, son envoyé, [disons que] notre but, dans ce traité, est d'examiner, au point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie[2] et des sciences logiques est permise ou défendue par la Loi religieuse, ou bien prescrite par elle soit à titre méritoire soit à titre obligatoire.

Nous disons donc :

Si l'œuvre de la philosophie[3] n'est rien de plus que l'étude réfléchie de l'univers[4] en tant qu'il fait connaître l'Artisan (je veux dire en tant qu'il est œuvre d'art, car l'univers ne fait connaître l'Artisan que par la connaissance de l'art qu'il [révèle], et plus la connaissance de l'art qu'il [révèle] est parfaite, plus est parfaite la connaissance de l'Artisan), et [si] la Loi religieuse

---

7 (1) Le titre complet signifie littéralement : Examen critique et solution de la question de l'accord entre la Loi religieuse et la Philosophie. — Les chiffres dans la marge indiquent les pages du texte arabe édité par M. J. Müller.

(2) et (3) الفلسفة .

(4) الموجودات *les choses existantes, les êtres, l'univers*. Nous emploierons, suivant les cas, l'une ou l'autre de ces trois façons de traduire.

invite et incite à s'instruire par la considération de l'univers, il est dès lors évident que l' [étude] désignée par ce nom [de philosophie] est, de par la Loi religieuse, ou bien obligatoire ou bien méritoire.

Que la Loi divine invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, c'est ce qui apparaît clairement dans plus *d'un verset du Livre de Dieu (le Béni, le Très-Haut !) : Lorsqu'il dit par exemple : « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes doués d'intelligence ! »[1]; c'est là une *énonciation formelle*[2] montrant qu'il est obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, ou rationnel et religieux à la fois. De même, lorsque le Très-Haut dit : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses que Dieu a créées ? »[3]; c'est là une *énonciation formelle*[4] exhortant à la réflexion sur tout l'univers. Le Très-Haut a enseigné que parmi ceux qu'Il a honorés du privilège de cette science fut Ibrahîm[5] (le salut soit sur lui !), car Il a dit : « C'est ainsi que nous fîmes voir à Ibrahîm le royaume des cieux et de la terre, etc. »[6]. Le Très-Haut à dit aussi : « Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés[7], et le ciel, comment il a été élevé ! »[8]. Il a dit encore : « Ceux qui réfléchissent à la création[9] des cieux et de la terre... »[10], et de même dans des versets innombrables. *P. 2

Puisqu'il est bien établi que la Loi divine fait une obligation d'appliquer à la considération de l'univers la raison et la réflexion, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est [pour nous] une obligation de

---

(1) *Qoran*, sourate LIX, verset 2. — Cette locution فاعتبروا correspond exactement au latin : *Et nunc erudimini.*

(2) et (4) نص texte sacré, du *Qoran* ou de la Sonna, contenant une *énonciation formelle.* Voir EL-MAWERDI, *El-ahkâm es-soulthânîya*, traité de droit public musulman... traduit et annoté... par le comte OSTROROG. Paris, 1901. Introduction générale, p. 21.

(3) *Qoran*, VII, 184.

(5) Abraham.

(6) *Qoran*, VI, 75.

(7) C'est-à-dire quelle *structure*, quelles aptitudes Dieu, en les créant, leur a données, pour la plus grande utilité des hommes.

(8) *Qoran* LXXXVIII, 17.

(9) C'est-à-dire à la *structure* que Dieu, en les créant, leur a donnée.

(10) *Qoran*, III, 188.

nous appliquer à l'étude de l'univers par le syllogisme rationnel; et il est évident que cette sorte d'étude, à laquelle la Loi divine invite et incite, prend la forme la plus parfaite [quand elle se fait] par la forme la plus parfaite du syllogisme, qui s'appelle démonstration.

Puisque la Loi divine incite à la connaissance, par la démonstration, du Dieu Très-Haut et des êtres qu'il [a créés], comme il est préférable ou [même] nécessaire, pour qui veut connaître par la démonstration Dieu (le Béni, le Très-Haut), et tous les autres êtres, de connaître préalablement les diverses espèces de démonstration et leurs conditions, [de savoir] en quoi le syllogisme démonstratif diffère du syllogisme dialectique, du syllogisme oratoire et du syllogisme sophistique ; et comme cela n'est pas possible si l'on ne sait préalablement ce qu'est le syllogisme en général, quel est le nombre de ses espèces, lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont point ; et comme cela aussi n'est pas possible à moins de connaître préalablement celles des parties du syllogisme qui *viennent les premières* (je veux dire les *prémisses*) et leurs espèces ; — il est obligatoire pour le croyant, de par la Loi divine, dont l'ordre de spéculer sur les êtres doit être obéi, de connaître, avant d'aborder la
*p. 3 spéculation, les choses qui sont *pour la spéculation comme les instruments pour le travail. De même que le jurisconsulte infère, de l'ordre d'étudier les dispositions légales, l'obligation de connaître les diverses espèces de déductions juridiques, [de savoir] lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont pas, de même le métaphysicien[1] doit inférer de l'ordre de spéculer sur les êtres l'obligation de connaître le syllogisme rationnel et ses espèces. Et à plus juste titre : car si de cette parole du Très-Haut : « Tirez enseignement, ô vous qui êtes doués d'intelligence ! », le jurisconsulte infère l'obligation de connaître le syllogisme juridique, à plus forte raison le métaphysicien[2] en infèrera-t-il l'obligation de connaître le syllogisme rationnel.

---

(1) et (2) العارب (*le connaissant*) et la seconde fois العارب بالله (*le connaissant Dieu*). Il s'agit du philosophe qui cultive la théologie rationnelle, la théodicée. (Voir le grand Dictionnaire de Calcutta كتاب كشاف اصطلاحات الفنون, article عارب, p. ٩٩٥, au bas. Voir également *Les Prolégomènes*, d'Ibn Khaldoun, traduits par de Slane. Imprimerie Nationale, 1863, 1re partie, p. 223 ; le traducteur rend improprement le pluriel de عارب, par : *les sachants*.)

On ne peut objecter que cette sorte de spéculation sur le syllogisme rationnel soit une innovation [ou hérésie], qu'elle n'existait pas aux premiers temps de l'Islam ; car la spéculation sur le syllogisme juridique et ses espèces, elle aussi, est une chose qui fut inaugurée postérieurement aux premiers temps de l'Islam, et on ne la considère pas comme une innovation [ou hérésie]. Nous devons avoir la même conviction touchant la spéculation sur le syllogisme rationnel. A cela il y a une raison que ce n'est pas ici le lieu d'indiquer. Mais la plupart des docteurs de notre religion tiennent pour le syllogisme rationnel, sauf un petit nombre de H'achwiyya qu'on peut réfuter par des textes formels[1].

Puisqu'il est établi qu'il est obligatoire de par la Loi divine de spéculer sur le syllogisme rationnel et ses espèces, comme il est obligatoire de spéculer sur le syllogisme juridique, il est clair que si nul avant nous n'avait entrepris déjà d'étudier le syllogisme rationnel et ses espèces, ce serait un devoir pour nous de commencer à l'étudier, et pour le [chercheur] suivant, de demander secours au précédent, jusqu'à ce que la connaissance en fût parfaite ; car il serait difficile, ou [même] impossible, qu'un seul homme découvrît de lui-même et sans devancier tout ce qu'il faut [savoir] en pareille matière, de même qu'il serait difficile à un seul homme de découvrir tout ce qu'il faut savoir au sujet des [diverses] espèces de syllogisme juridique ; et cela est encore plus vrai de la connaissance du syllogisme rationnel. Mais si quelqu'un avant nous s'est livré à de telles recherches, il est clair que c'est un devoir pour nous de nous aider dans notre étude de ce qu'ont dit, sur ce sujet, ceux qui l'ont étudié avant nous, qu'ils appartiennent ou non à la même religion que nous ; car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification[2] à laquelle il sert,*sans qu'on ait à examiner * p.

Le terme *métaphysicien* semble donc avoir ici une signification un peu trop étendue. Mais, d'abord, la langue française ne possède aucun mot pour désigner le *métaphysicien* qui s'adonne spécialement à l'étude de la théodicée. En outre, il s'agit, dans ce texte, du philosophe qui, pour arriver à la connaissance de Dieu, spécule sur tout l'univers, qui se livre, par conséquent, à l'étude de la métaphysique en général, en même temps qu'à l'étude de cette partie de la métaphysique qui a nom théologie rationnelle ou théodicée. — Notons que, chez les S'oufis, ce terme عارب prend une signification mystique.

(1) Voir plus haut, p. 19, n. 2 et 4.

(2) التزكية . Le texte de Müller, porte ici التذكية (l'égorgement), et, à la ligne précédente, التزكية (la purification). Dans sa traduction allemande

si cet instrument appartient où non à un de nos coreligionnaires : il suffit qu'il remplisse les conditions de validité. Par ceux qui ne sont pas nos coreligionnaires, j'entends les Anciens qui ont spéculé sur ces questions avant [l'apparition de] l'islamisme. Si donc il en est ainsi, et si tout ce qu'il faut savoir au sujet des syllogismes rationnels a été parfaitement étudié par les Anciens, il nous faut manier assidûment leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout y est exact, nous l'accepterons ; s'il s'y trouve quelque chose d'inexact, nous le signalerons.

Quand nous aurons achevé ce genre d'étude, quand nous aurons acquis les instruments grâce auxquels nous pourrons étudier les êtres et montrer l'art qu'ils [manifestent], (car celui qui ne connaît pas l'art ne connaît pas l'œuvre d'art, et celui qui ne connaît pas l'œuvre d'art ne connaît pas l'artisan), nous devrons entreprendre l'étude des êtres, dans l'ordre et de la façon que nous aura enseignés la théorie des syllogismes démonstratifs.

Il est clair, aussi, que nous n'atteindrons pleinement ce but, la [connaissance] des êtres, qu'en les étudiant successivement l'un après l'autre, et à condition que le [chercheur] suivant demande secours au précédent, comme cela a lieu dans les sciences mathématiques. Supposons, par exemple, qu'à notre époque la connaissance de la géométrie fasse défaut, qu'il en soit de même de celle de l'astronomie, et qu'un homme veuille découvrir, à lui seul, les dimensions des corps célestes, leurs formes, et les distances des uns aux autres ; certes, il ne le pourrait pas : [il ne pourrait] connaître par exemple la grandeur du Soleil par rapport à la Terre, ni les dimensions des autres astres, fût-il le plus perspicace des hommes, sinon par une révélation ou quelque chose qui ressemble à la révélation.

---

intitulée : *Philosophie und Theologie von Averroes*, München, 1875, p. 4, n. 2, Müller, lisant aux deux endroits التذكية (l'égorgement), traduit en conséquence (*bei dem Schlachten*). Il faut, au contraire, lire aux deux endroits التزكية (la purification), comme le font les deux éditions du Caire ; car Ibn Rochd a pu comparer le syllogisme à un instrument de purification (intellectuelle), mais non à un instrument d'égorgement. C'est à cause de cette comparaison latente que nous rendons le mot آلة (ustensile, instrument) par le terme générique *instrument*, plutôt que par le terme spécifique *ustensile*, quoiqu'il désigne ici évidemment un vase à ablutions : on peut bien dire en français que le syllogisme est un *instrument* de purification (intellectuelle), mais non qu'il est un *ustensile* de purification.

Et si on lui disait que le Soleil est plus grand que la Terre environ cent cinquante ou cent soixante fois, il taxerait de folie celui qui lui tiendrait un tel propos ; et pourtant c'est une chose démontrée de telle manière en astronomie, que quiconque est versé dans cette science n'en doute point. Mais la [science] qui admet le mieux, à ce point de vue, la comparaison avec les sciences mathématiques, c'est la science *des principes du droit * P. 5
et le droit lui-même, dont la théorie ne peut être achevée qu'au bout d'un temps [fort] long. Si un homme voulait aujourd'hui, à lui seul, découvrir tous les arguments qu'ont trouvés les théoriciens des [différentes] écoles juridiques, à propos des questions controversées qui ont été objet de discussion entre eux, dans la majeure partie des pays de l'Islam, en dehors du Maghreb[1], il serait digne de moquerie ; car cela est impossible, outre que ce serait [recommencer] une [besogne] déjà faite. C'est là une chose évidente par elle-même, et vraie non seulement des sciences théoriques mais aussi des arts pratiques : car il n'y en a pas un qu'un homme puisse, à lui seul, créer [de toutes pièces]. Que [dire] par conséquent de la science des sciences [et de l'art des arts][2], qui est la philosophie[3] !

S'il en est ainsi, c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'accepterons avec joie et avec reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant.

Donc, cela est évident maintenant, l'étude des livres des Anciens est obligatoire de par la Loi divine, puisque leur dessein dans leurs livres, leur but, est [précisément] le but que la Loi

---

(1) Dans l'Espagne musulmane et dans l'Afrique mineure, l'étude des *Ous'oul el-fiqh* était, en général, absolument négligée. Voir : *Le livre de Moh'ammed Ibn Toumert, mahdi des Almohades* (Collection du Gouvernement général de l'Algérie), Alger, 1903. Introduction, par I. Goldziher, p. 27 et *ibid*, n. 4.

(2) صناعة الصنائع. Le mot صناعة, qui correspond au grec τέχνη, signifie, à la fois, science et art.

(3) الحكمة la philosophie en général, la sagesse. Ce terme a une acception plus étendue que celui de فلسفة qui désigne spécialement la philosophie grecque, continuée par les *falàcifa* ou philosophes musulmans hellénisants.

divine nous incite à [atteindre] ; et celui qui en interdit l'étude à quelqu'un qui y serait apte, c'est-à-dire à quelqu'un qui possède ces deux qualités réunies, en premier lieu la pénétration de l'esprit, en second lieu l'orthodoxie religieuse et une moralité supérieure, celui-là ferme aux gens la porte par laquelle la Loi divine les appelle à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la porte de la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu. C'est là le comble de l'égarement et de l'éloignement du Dieu Très-Haut. De ce que quelqu'un erre ou bronche dans ces spéculations, soit par faiblesse d'esprit, soit par vice de méthode, soit par impuissance de résister à ses passions, soit faute de trouver un maître qui dirige son intelligence dans ces études, soit par le concours de [toutes] ces causes [d'erreur] ou de plusieurs d'entre elles, il ne s'ensuit pas qu'il faille interdire ce
*P. 6 genre d'études à celui *qui y est apte. Car cette sorte de mal, qui en résulte, en est une conséquence accidentelle et non essentielle ; or, ce qui, par nature et essentiellement, est utile, on ne doit pas y renoncer à cause d'un inconvénient accidentel. Aussi le [Prophète] (le salut soit sur lui !) a-t-il dit à un homme, à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant augmenté après l'absorption du miel, s'en plaignait à lui : « Dieu a dit vrai, et [c'est] le ventre de ton frère [qui] a menti. » Oui, celui qui interdit l'étude des livres de philosophie[1] à quelqu'un qui y est apte, parce qu'on juge que certains hommes de rien sont tombés dans l'erreur pour les avoir étudiés, nous disons qu'il ressemble à celui qui interdirait à une personne altérée de boire de l'eau fraîche et bonne et la ferait mourir de soif, sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans l'eau ; car la mort que l'eau produit par suffocation est un effet accidentel, tandis que [la mort causée] par la soif [est un effet] essentiel et nécessaire. Le [mal] qui peut résulter accidentellement de cette science [ou art, la philosophie,] peut aussi résulter accidentellement de toutes les autres sciences [ou arts]. Combien de jurisconsultes ont trouvé dans la jurisprudence l'occasion de se débarrasser de bien des scrupules et de se plonger dans [les biens de] ce monde ! Nous trouvons même que la plupart des jurisconsultes [en usent] ainsi, et [pour-

(1) حكمة.

tant] leur science [ou art], par essence, exige précisément la vertu pratique. Par conséquent, la science qui exige la vertu pratique comporte à peu près les mêmes conséquences accidentelles que la science qui exige la vertu scientifique.

Puisque tout cela est établi, et puisque nous avons la conviction, nous, musulmans, que notre divine Loi religieuse est la vérité, et que c'est elle qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, il faut[1] que cela soit établi [également] pour tout musulman par la méthode de persuasion[2] qu'exige sa tournure d'esprit et son caractère. Car les caractères des hommes s'échelonnent au point de vue de la persuasion : l'un est persuadé par la démonstration ; l'assentiment que celui-ci donnait à la démonstration, celui-là l'accorde aux arguments dialectiques, son caractère ne comportant rien de plus ; enfin, l'assentiment que le premier donnait aux arguments démonstratifs, un troisième l'accorde aux arguments oratoires. Puis donc que notre divine Loi religieuse appelle les hommes par ces trois méthodes, l'assentiment qu'elles produisent s'étend à tous les hommes, excepté ceux qui les désavouent de bouche, par obstination, ou qui, par insouciance, n'offrent pas prise aux méthodes par lesquelles la [Loi religieuse] appelle au Dieu Très-Haut. C'est pour cela qu'il a été spécifié au sujet du [Prophète] (sur lui soit le salut !), qu'il était envoyé vers le blanc et le noir[3], je veux dire parce que sa Loi enveloppe les diverses méthodes pour appeler au Dieu Très-Haut. C'est ce qu'exprime clairement cette parole du Très-Haut : « Appelle dans la voie de ton Seigneur par la sagesse[4] et les exhortations bienveillantes et, en discutant avec eux, emploie [les moyens] les plus convenables. »[5] * p. 7

Si ces préceptes religieux sont la vérité, et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de la Vérité[6], nous

(1) Nous lisons, comme le propose Müller (traduction, p. 6, n. 2), فان au lieu de وان .

(2) تصديق persuasion, assentiment.

(3) (Littéralement vers le *rouge* et le noir) c'est-à-dire vers les hommes de toutes races.

(4) حكمه .

(5) *Qoran*, XVI, 126.

(6) الحق la Vérité absolue, l'Etre véritable, c'est-à-dire Dieu.

savons donc, nous, musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la Loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur.

S'il en est ainsi, et si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance quelconque d'un être quelconque, alors, de deux choses l'une : ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine, ou bien il en est question. S'il n'en est pas question, pas de contradiction, et le cas est le même que pour les dispositions légales dont il n'est pas question [dans la Loi divine] et que le jurisconsulte infère par le syllogisme juridique. Si, au contraire, la loi religieuse en parle, alors le sens extérieur du texte est ou bien d'accord avec les [conclusions] auxquelles conduit la démonstration [appliquée] à cet [être], ou bien en désaccord [avec ces conclusions]. S'il est d'accord, il n'y a rien à en dire. S'il est en désaccord, alors il demande à être interprété. Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou [en usant d'une] autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage. Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire l'homme qui possède la science de la démonstration ! Car le jurisconsulte ne dispose que d'un syllogisme d'opinion, tandis que le métaphysicien dispose d'un syllogisme de certitude. Nous affirmons d'une manière décisive que toujours, quand la démonstration conduit à une [conclusion]
*p. 8 en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, *ce sens extérieur admet l'interprétation suivant le canon de l'interprétation arabe. C'est une chose dont un musulman ne fait aucun doute et sur laquelle un croyant n'hésite pas. Mais combien cela est plus évident pour celui qui s'est attaché à cette pensée et l'a mise à l'épreuve, et qui s'est proposé ce but : l'union de la raison et de la tradition ! D'ailleurs, nous affirmons que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue

toutes ses autres parties, des expressions qui, par leur sens extérieur, témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner [en sa faveur]. C'est pourquoi tous les musulmans sont d'accord sur ce point, qu'il ne faut pas prendre toutes les expressions de la Loi divine dans leur sens extérieur, ni les détourner toutes de leur sens extérieur par l'interprétation ; mais ils ne sont pas d'accord pour [distinguer] celles qu'il faut interpréter de celles qu'il ne faut pas chercher à interpréter. Les Ach'arites, par exemple, interprètent le verset [où se trouve l'expression : Dieu] se dirigea [vers le ciel](1), et le h'adith [où il est dit] que [Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde](2), tandis que les H'anbalites prennent ces [expressions] au sens extérieur. Si la Loi divine présente un sens extérieur et un sens intérieur, c'est à cause de la diversité qui existe dans le naturel des hommes et de la différence de leurs dispositions innées(3) par rapport à l'assentiment ; et si elle présente des [expressions qui, prises au] sens extérieur se contredisent, c'est afin d'avertir les hommes d'une science profonde d'avoir à les concilier par l'interprétation. C'est à quoi le Très-Haut a fait allusion en disant : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs. . ., etc., jusqu'à : les hommes d'une science profonde »(4).

---

(1) *Qoran*, II, 27. La présente citation s'applique aussi à un passage tout à fait semblable (*Qoran*, XLI, 10), cité plus loin par Ibn Rochd, p. 34, l. 16 (p. 13, l. 11 du texte publié par Müller). Elle pourrait s'appliquer également à un troisième passage qu'Ibn Rochd ne cite point dans ce traité (*Qoran*, VII, 52) : ثُمَّ ٱسْتَوَى عَلَى ٱلْعَرْشِ « Ensuite Dieu vint s'asseoir sur le trône. »

(2) Voir la note de Müller, p. 8, n. 1 de sa traduction allemande.

(3) Voir dans notre table des variantes, le n° : P. 8, l. 11.

(4) *Qoran*, III, 5. Voici le verset complet : « C'est Lui qui t'a révélé (littéralement : qui a fait descendre sur toi) le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs et constituent la *mère du Livre* (c'est-à-dire sa partie fondamentale) et d'autres sont ambigus. Ceux qui ont dans le cœur une propension à l'erreur s'attachent à ce qui s'y trouve d'ambigu, par amour de la sédition et par désir d'interpréter ces [textes ambigus] ; or, nul n'en connait l'interprétation si ce n'est Dieu. Quant aux (littéralement : Et les) hommes d'une science profonde, ils disent : « Nous croyons à ce [livre] : tout cela vient de notre Seigneur. » Car nul ne se souvient, si ce n'est ceux qui savent comprendre ». Ibn Rochd, construisant à sa façon, pour les besoins de sa cause, entend la fin de ce verset de la manière suivante : « Or, nul n'en connait l'interprétation, si ce n'est Dieu et les hommes d'une science profonde », et il a soin d'arrêter là cette citation. Comparer le passage, p. 38, l. 14 (p. 16, l. 13, du texte de Müller) où

Si l'on objecte : « Il y a, dans la Loi divine, des choses que les musulmans sont unanimes à prendre dans leur sens extérieur, d'autres pour lesquelles [ils sont unanimes à juger nécessaire] une interprétation, et d'autres au sujet desquelles ils ne sont pas d'accord. Est-il licite que la démonstration conduise à interpréter ce qu'ils sont unanimes à prendre au sens extérieur, ou [à prendre] au sens extérieur ce qu'ils sont unanimes à interpréter ? » — nous répondons : Si l'accord unanime était établi d'une manière certaine, cela ne serait pas valable ; mais si cet accord unanime [n']est [que] présumé, cela est valable. C'est pourquoi Abou H'amîd [El-Ghazâlî], Abou'l-Maᶜâli, et d'autres maîtres en spéculation ont dit qu'il ne fallait pas taxer d'infidélité ceux qui, dans des cas semblables, avaient rompu l'accord unanime sur la [question d'] interprétation. Ce qui te prouve que l'accord unanime ne peut être constaté en matière spéculative, d'une manière certaine, comme il peut l'être
*p. 9 en matière pratique, c'est qu'il n'est pas possible *de constater l'accord unanime sur une question quelconque, à une époque quelconque, à moins que cette époque ne soit, dans notre esprit, étroitement délimitée ; que nous n'en connaissions tous les savants (j'entends les connaître individuellement et savoir leur nombre) ; que la doctrine de chacun d'eux sur cette question ne nous ait été transmise par une tradition *répétée*[1] ; et qu'en outre de tout cela nous ne sachions positivement que les savants de cette époque s'accordaient à [admettre] qu'il n'y a dans la Loi divine rien d'extérieur et d'intérieur[2], que la science, en toute question, ne doit être celée à personne, et que pour [tous] les hommes, la méthode [conduisant] à la connaissance de la Loi religieuse est unique. Mais comme nous savons par tradition qu'un grand nombre d'hommes des premiers temps de l'islamisme jugeaient qu'il y a dans la Loi divine de l'exotérique et de l'ésotérique[3] et que l'ésotérique ne doit pas être connu de ceux qui

---

il cite de nouveau ce membre de phrase en substituant à cette expression الراسخون فى العلم (*les hommes d'une science profonde*), cette autre expression : *les hommes de démonstration* : ولا يعلم تاويله الا الله واهل البرهان .

(1) نقل تواتر. Voir l'excellent travail de M. W. Marçais, *Le taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté. *Journal Asiatique* : janvier-février, 1901, p. 103, note ; juillet-août, p. 105, l. 2 et note, p. 113, note 1.

(2) et (3) ظاهر extérieur, exotérique ; باطن intérieur, ésotérique.

n'en cultivent pas la science et qui ne peuvent le comprendre (c'est ainsi qu'au rapport d'El-Bokhârî, ʿAlî, Dieu soit satisfait de lui ! a dit : « Parlez aux gens de ce qu'ils connaissent. Voulez-vous que Dieu et son envoyé soient accusés de mensonge ? » ; et le [même auteur] rapporte de plusieurs de [nos] prédécesseurs des paroles du même genre), comment donc peut-on concevoir un accord unanime, transmis jusqu'à nous, sur une des questions spéculatives, alors que nous savons péremptoirement qu'aucune époque n'a manqué de savants jugeant qu'il y a dans la Loi divine des choses dont il ne faut pas que tout le monde connaisse le sens véritable. Et en cela, [les vérités spéculatives] diffèrent des vérités pratiques : car tout le monde estime qu'on doit communiquer ces dernières à tous les hommes également ; et pour qu'il y ait accord unanime à leur sujet, il suffit que la question se soit répandue et que la tradition ne nous fasse connaître aucune divergence sur cette question. Car cela suffit[1] pour qu'il y ait accord unanime dans les questions pratiques, à la différence des questions spéculatives.

Diras-tu : Si on ne doit taxer [personne] d'infidélité pour avoir rompu l'accord unanime en ce qui concerne l'interprétation, attendu qu'on ne conçoit pas un accord unanime en pareille matière, que dis-tu des *falacifa* musulmans[2] comme Abou Nas'r [El-Fârâbî] et Ibn Sînâ ? Car Abou H'amîd [El-Ghazâli] les a formellement accusés d'infidélité, dans son livre *L'effondrement* [*des falacifa*][3], au sujet de trois questions, à savoir : l'affirma-

(1) Nous lisons, avec les deux éditions du Caire, كاف au lieu de كلف.

(2) الفلاسفة من اهل الاسلام.

(3) L'ouvrage est intitulé تهافت الفلاسفة. On traduit généralement ce titre, dont la signification a été si controversée : *La destruction des philosophes*. Nous proposons de le traduire : *L'effondrement des falacifa*. Il serait aisé de montrer, en citant certains passages de ce livre et de la réfutation qu'en a écrite Ibn Rochd sous le titre de تهافت التهافت (*L'effondrement de « l'Effondrement »*) que telle est bien la traduction exacte du mot « *tehâfot* : El-Ghazâli et Ibn Rochd lui donnent, par exemple, pour synonyme, le mot تناقض. Le titre imaginé par El-Ghazâli signifie donc, non pas précisément *qu'il va détruire* le système des *falacifa*, mais que ce système se détruit lui-même, qu'il *ne tient pas debout*, parce qu'il enveloppe des contradictions et que, par conséquent, ses parties ne se soutiennent pas l'une l'autre, se renversent l'une l'autre (d'où la 6e forme تهافت), en un mot, qu'il *s'effondre* de lui-même. Le titre du livre d'Ibn Rochd signifie pareillement que c'est au contraire le livre d'El-Ghazâlî, « *L'Effondrement* », qui s'effondre de lui-même, parce qu'il repose sur des contradictions que l'ouvrage d'Ibn Rochd va mettre en évidence.

tion de l'éternité du monde, [l'affirmation] que le Très-Haut (qui est bien au-dessus d'un tel [blasphème]!), ne connaît pas les
*p. 10 choses particulières, et *l'interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et à la vie future? — Nous répondons : Il résulte manifestement de ce qu'il dit à ce propos, que l'accusation d'infidélité qu'il porte, sur ce point, contre ces deux [philosophes], n'est pas formelle; car il déclare dans le livre de *La démarcation* [*entre la foi et l'incrédulité*][1] que l'accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité [n']est [qu'] hypothétique. Et nous avons montré clairement qu'il n'est pas possible de constater l'unanimité en de pareilles questions, puisqu'on rapporte que selon un grand nombre de nos premiers prédécesseurs, sans parler des autres, il y a là des interprétations qu'on ne doit exposer qu'aux hommes d'interprétation, qui sont *les hommes d'une science profonde*. Car le mieux, selon nous, est de s'arrêter sur cette parole du Très-Haut : « *Et les hommes d'une science profonde* »[2]. En effet, si les hommes de science ne connaissaient pas l'interprétation, ils n'auraient aucune supériorité d'assentiment qui produise chez eux une [sorte de] croyance en Lui qui ne se trouve pas chez ceux qui ne sont point hommes de science. Or, Dieu les a qualifiés « *ceux qui croient en Lui* », et cela ne peut désigner que la croyance qui vient de la démonstration. Et celle-ci ne va pas sans la science de l'interprétation. Car ceux qui ne sont pas hommes de science, parmi les croyants, sont gens dont la croyance en Lui[3] ne vient pas de la démonstration. Si donc cette croyance, par laquelle Dieu caractérise les savants, leur est propre, il faut qu'elle soit [produite] par la démonstration. Et si elle est [produite] par la démonstration, elle ne va pas sans la science de l'interprétation : car Dieu, Puissant et Grand, a fait savoir que pour ces [passages du Qoran] il y a une interprétation qui est la vérité, et la démonstration n'a d'autre objet que la vérité. Et puisqu'il en est ainsi, il n'est pas possible de constater, pour les interprétations

(1) Le titre complet de l'ouvrage est : كتاب التعرفة بين الايمان والزندفة.

(2) C'est-à-dire de couper la phrase (nous dirions, en français, de mettre un point) après *et les hommes d'une science profonde*, et non avant, dans le verset III, 5, cité plus haut. (Voir plus haut, p. 27, n. 4.)

(3) Au lieu de الايمان بها qui n'offre aucun sens, il faut lire évidemment الايمان به comme quatre lignes plus haut.

que Dieu attribue en propre aux savants, un accord unanime *connu par la commune renommée*[1]. Cela est évident par soi-même pour quiconque est sans prévention.

En outre de tout cela, nous voyons qu'Abou H'âmid s'est trompé au sujet des philosophes péripatéticiens, en leur attribuant l'opinion que [Dieu], Très-Saint et Très-Haut, ne connaît nullement les choses particulières. Leur opinion est que le Très-Haut les connaît d'une connaîssance qui n'est pas du même genre que celle que nous en avons. Car notre connaissance est conditionnée par l'objet connu : elle est *produite* s'il est *produit*, elle change s'il change; tandis que la connaissance que le Dieu Glorieux a de ce qui existe est l'opposé ; elle est condition de l'objet connaissable, qui est l'être. Celui, donc, qui assimile *ces deux con- *P. 11
naissances l'une à l'autre, identifie dans leurs essences et leurs propriétés des choses opposées, ce qui est le comble de l'égarement. Si le mot *connaissance* est appliqué à la connaissance *produite* et à la [connaissance] éternelle, c'est par une pure homonymie, de même que beaucoup de noms[2] sont appliqués à des choses opposées, par exemple *djalal* se dit du grand et du petit, et *s'arîm* [se dit] de la lumière et des ténèbres[3]. Aussi n'y a-t-il pas de définition qui embrasse à la fois ces deux connaissances, comme se l'imaginent les Motékallemîn de notre temps. Nous avons [d'ailleurs] consacré à cette question un traité, à l'instigation d'un de nos amis[4].

Comment peut-on imaginer d'attribuer aux Péripatéticiens l'opinion que le [Dieu] Glorieux ne connaît pas d'une connais-

---

(1) مستفيض *répandu, connu par la commune renommée.* Pour l'exacte signification de ce terme technique, voir W. Marçais : *Le Taqrib d'En-Nawawi,* traduit et annoté. *Journal Asiatique* : janvier-février 1901, p. 131; juillet-août 1901, p. 104, n. 1, 106 n. et 125.

(2) On sait que la grammaire arabe admet seulement trois parties du discours, et qu'elle classe l'adjectif dans la catégorie du nom.

(3) Le mot *djalal* (جلل), appliqué à une affaire, a les deux sens opposés de *grave, importante,* et de *sans importance,* de *bagatelle.* Le mot *s'arîm* (صريم) signifie à la fois *aurore* et *nuit très sombre* ou *une certaine partie de la nuit.*

(4) C'est le plus court et le dernier des trois traités publiés ensemble par M. J. Müller et par les deux éditeurs égyptiens. Il occupe les pages 128 à 131 de l'édition Müller et a pour titre : ضميمة المسألة التى ذكرها ابو الوليد فى فصل المقال ; *Appendice relatif à la question touchée par Abou'l-Walîd [Ibn Rochd] dans [son traité intitulé] Fas'l el-maqâl* (c'est-à-dire dans le présent traité).

sance éternelle les choses particulières, alors qu'ils regardent la *vision vraie* comme renfermant l'anticipation des éventualités particulières[1], et [croient] que cette prescience, l'homme la reçoit dans le sommeil, de la science éternelle[2] qui régit l'univers en maîtresse [absolue]. Ce ne sont pas seulement, à leur avis, les choses particulières que [Dieu] ne connaît pas de la même manière que nous, mais aussi les universaux ; car les universaux connus par nous sont conditionnés, eux aussi, par la nature du réel, tandis que, dans cette connaissance, c'est l'inverse. Donc, la [conclusion] à laquelle conduit la démonstration, c'est que cette connaissance est au-dessus des qualifications d'universelle ou de particulière ; en sorte que la discussion est sans objet sur cette question, je veux dire s'il faut ou non taxer ces [philosophes] d'infidélité.

Quant à la question de l'éternité du monde dans le passé ou de sa *production*, la discussion sur cette question entre les Motékallemîn ach'arites et les philosophes anciens se réduit presque, à mon avis, à une querelle de mots, particulièrement en ce qui concerne certains Anciens. Les [deux partis] s'accordent à [reconnaître] qu'il y a trois genres d'êtres, deux extrêmes et un intermédiaire entre les deux extrêmes. Ils s'accordent sur le nom des deux extrêmes, et diffèrent en ce qui concerne l'intermédiaire. L'un des deux extrêmes est un être qui est formé de quelque autre chose et qui provient de quelque chose, je veux dire [un être qui provient] d'une cause efficiente et [qui est formé] d'une matière ; et le temps l'a précédé, je veux dire [a précédé] son existence. C'est le cas des corps, dont la naissance est perçue
*P. 12 *par les sens, par exemple la naissance de l'eau, de l'air, de la terre, des animaux, des plantes, etc. Cette sorte d'êtres, tous, Anciens et Ach'arites, s'accordent à les appeler [êtres] *produits*. L'extrême opposé à celui-là est un être qui n'est pas formé de quelque chose, ni ne provient de quelque chose, et qu'aucun temps n'a précédé. Celui-là aussi, tout le monde, dans les deux sectes, est d'accord pour l'appeler *éternel*. Cet être est perçu par la démonstration. C'est Dieu, Béni et Très-Haut, Auteur de toutes choses, qui donne l'existence à toutes choses et les conserve,

---

(1) Littéralement : des choses particulières *produites* dans le temps futur.

(2) ازلي éternel *a parte ante*, synonyme de قديم .

Glorieux et Exalté dans sa Puissance ! Quant au genre d'être qui est entre ces deux extrêmes, c'est un être qui n'est pas formé de quelque chose et qu'aucun temps n'a précédé, mais c'est cependant un être qui provient de quelque chose, je veux dire d'un agent. C'est le monde dans son ensemble. Tous, ils sont d'accord pour reconnaître au monde ces trois caractères. Les Motékallemîn, en effet, concèdent que le temps ne l'a pas précédé, ou [du moins] c'est une conséquence nécessaire de leur [doctrine], puisque le temps, pour eux, est chose inséparable des mouvements et des corps. Ils conviennent aussi avec les Anciens que le temps à venir est infini et de même l'existence à venir. Les [deux partis] ne sont en désaccord que sur le temps passé et l'existence passée : les Motékallemîn les regardent comme finis, et telle est aussi la doctrine de Platon et de son école, tandis qu'Aristote et ses partisans les regardent comme infinis, de même façon que l'avenir. Cette dernière existence, cela est clair, ressemble [à la fois] à l'existence véritablement *produite* et à l'existence éternelle. Ceux aux yeux de qui sa ressemblance avec l' [être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec l' [être] *produit* l'appellent éternelle, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec l' [être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite* ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est nécessairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause. Certains d'entre eux la nomment *produite de toute éternité* (c'est [à savoir] Platon et son école), parce que le temps, pour eux, est limité dans le passé. — Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas si complètement éloignées l'une de l'autre qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre]. Car les opinions *dont tel est le cas doivent avoir entre elles le maximum *P. 13
d'éloignement, je veux dire, qu'elles doivent être diamétralement opposées, comme le pensent les Motékallemîn à propos de cette question, je veux parler d'une opposition diamétrale qui existerait entre les noms d'éternité et de *production* appliqués au monde dans son ensemble. Et il résulte clairement de ce que nous avons dit qu'il n'en est pas ainsi.

En outre de tout cela, ces opinions relatives au monde[1] ne

(1) Celles des Motékallemîn.

sont pas conformes au sens extérieur de la Loi divine : car si on examine le sens extérieur de la Loi divine, on voit, par les versets contenant des indications sur l'origine du monde, que sa *forme* est véritablement produite, mais que l'existence même, et le temps, demeure aux deux extrémités, je veux dire ne cesse pas. Cette parole du Très-Haut : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, et son trône était sur l'eau (1) » implique, en son sens extérieur, qu'il y avait une existence avant cette existence, à savoir le trône et l'eau, et un temps avant ce temps, je veux dire [avant] celui qui est inséparable de cette forme d'existence et qui est le nombre du mouvement de la sphère céleste.

De même cette parole du Très-Haut : « au jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, et [de même] les cieux » (2) implique, en son sens extérieur, une seconde existence après cette existence. Et cette parole du Très-haut : « Puis il se dirigea vers le ciel, qui était une fumée » (3) implique, en son sens extérieur, que les cieux ont été créés de quelque chose. Les Motékallemîn, dans ce qu'ils disent aussi du monde, ne suivent pas le sens extérieur de la Loi divine : ils [l']interprètent. Car il n'est pas [dit] dans la Loi divine que Dieu existait avec le pur néant : cela ne s'y trouve nulle part à la lettre. Et comment concevoir que l'interprétation donnée de ces versets par les Motékallemîn ait réuni l'unanimité, alors que le sens extérieur de la Loi divine, par nous indiqué, au sujet de l'existence du monde, est un point de doctrine pour [toute] une catégorie de savants (4).

En ces difficiles questions, ce semble, ceux qui sont d'avis différents ou bien atteignent le but et ils méritent récompense, ou bien le manquent et ils sont excusables. Car l'assentiment venant d'une preuve qu'on a présente à l'esprit est chose nécessaire [et] non libre, je veux dire qu'il n'est pas en nous de le refuser ou de l'accorder, comme il est en nous de nous tenir debout ou non. Et puisque la liberté est une condition de la responsabilité, celui qui acquiesce à une erreur en conséquence d'une

(1) *Qoran*, XI, 9.

(2) *Qoran*, XIV, 49.

(3) *Qoran*, XLI, 10.

(4) Cf. p. 9, l. 13, du texte publié par Müller, un passage analogue, dans lequel حكماء est remplacé par علماء.

considération qui s'est présentée à son [esprit] est excusable, s'il
est homme de science. *C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui *P. 14
soit le salut !) a dit : « Quand le juge, ayant fait tout ce qui
dépendait de lui, atteint le vrai, il a une récompense double ;
s'il s'en écarte, il a une récompense [simple]. Et quel juge a
une [tâche] plus grande que celui qui juge si l'univers(1) est tel
ou n'est pas tel ? Ces juges(2) sont les savants, à qui Dieu a
réservé l'interprétation. Cette erreur sur la loi divine, qui est
pardonnable, c'est l'erreur dans laquelle peuvent tomber les
savants(3) lorsqu'ils se livrent à la spéculation sur les choses diffi-
ciles sur lesquelles la Loi divine les a chargés de spéculer. Mais
l'erreur dans laquelle tombent les autres catégories d'hommes
est un pur péché, soit que l'erreur porte sur les choses spécu-
latives ou sur les choses pratiques. De même que le juge igno-
rant dans la *sonna*, s'il se trompe dans son jugement, n'est pas
excusable, de même celui qui juge sur l'univers(4) sans réunir
les conditions [requises pour être en état] de juger, n'a pas
d'excuse : c'est un pécheur ou un infidèle. Et si celui qui juge
sur le licite et le défendu doit préalablement réunir les conditions
de l'*idjtihâd*, à savoir la connaissance des principes fondamentaux
et la connaissance de la déduction qui opère sur ces principes au
moyen du syllogisme, combien plus cela est-il exigible de celui
qui juge sur l'univers(5), je veux dire de connaître les principes
intellectuels et les procédés de déduction qui s'y appliquent !

---

(1) الوجود littéralement : l'*existence*, et par extension : [*tout*] *ce qui existe, l'univers*. Voir, par exemple, *Maïmonide, Le Guide des Egarés*, publié et traduit par S. Munk, 3 vol. Paris, 1856-1866, vol. II, f° כט l. 12 : جميع هذا الوجود (p. 112, l. 16, de la traduction : « tout cet univers ») ; f° לז l. 8 et 12 : الوجود (p. 137, l. 12 et l. 18 de la traduction : « l'univers »). On emploie aussi dans le même sens le participe الموجود, l'*être*. Cf. *id. ibid.*, II, f° כח dern. l., et f° כט, l. 16 : هذا الموجود كله (p. 111, l. 3 et p. 112, l. 22, de la traduction : « tout cet univers »). Quant au pluriel الموجودات il est couramment employé dans ce sens d' « univers » que signalent d'ailleurs les dictionnaires. Nous allons le rencontrer avec cette signification quelques lignes plus loin. Cf. suprà, p. 18, n. 4.

(2) On trouvera dans notre article sur « *La racine arabe* حكم *et ses dérivés* », p. 435 à 454 de l'*Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado.* Zaragoza, 1904, en particulier p. 447, un commentaire de tout ce passage.

(3) الخطأ الذى يقع من العلماء littéralement : l'*erreur qui tombe de la part des savants, qui leur échappe.*

(4) et (5) الموجودات.

En somme, l'erreur dans la Loi divine est de deux sortes : une erreur pour laquelle est excusable celui qui sait spéculer sur cette matière dans laquelle l'erreur est commise, comme est excusable le médecin habile quand il se trompe dans l'art médical, et le juge habile quand il se trompe en jugeant, et pour laquelle n'est pas excusable celui dont ce n'est pas l'affaire ; et une erreur pour laquelle nul n'est excusable, qui, si elle porte sur les principes de la Loi religieuse, est infidélité, et si elle porte sur ce qui est subordonné aux principes, hérésie.

Cette [seconde sorte d'] erreur est celle qui a lieu sur les choses à la connaissance desquelles conduisent également les diverses méthodes d'argumentation, et dont la connaissance est, de cette manière, accessible à tous : par exemple, la reconnaissance de l'existence de Dieu (Béni et Très-Haut !), de la mission des prophètes, de la béatitude ou des tourments de la vie future ; car à ces trois principes fondamentaux conduisent [également]
*p. 15 les trois sortes de preuve [qui sont telles] *que nul ne peut se dispenser de donner son assentiment, en vertu de l'une d'entre elles, à ce qu'il est tenu de connaître, je veux dire les preuves oratoire, dialectique, et démonstrative. Celui qui nie de pareilles choses est, lorsqu'elles forment un des principes de la Loi divine, un infidèle, qui résiste de bouche et sans conviction, ou [qui ne résiste que] parce qu'il néglige de s'appliquer à en connaître la preuve. Car si c'est un homme de démonstration, une voie lui a été préparée [pour le conduire] à l'acquiescement par la démonstration, s'il est un homme de dialectique, par la dialectique, et s'il est un homme d'exhortation, par les exhortations ; et c'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Il m'a été ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent : « Il n'y a de divinité que Dieu », et qu'ils croient en moi » ; il veut dire [qu'ils croient en moi] par n'importe laquelle des trois voies [qui conduisent] à la croyance. Quand aux choses trop abstruses pour être connues autrement que par la démonstration, Dieu a fait à ceux de ses serviteurs qui n'ont aucun accès à la démonstration soit à raison de leur naturel, soit à raison de leurs habitudes, ou faute de moyens de s'instruire, la grâce de leur en donner des figures et des symboles ; et il les a invités à donner leur assentiment à ces figures, car ces figures peuvent obtenir l'assentiment au moyen des preuves accessibles à tous, je veux

dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires. C'est la raison pour laquelle la Loi divine se divise en exotérique et ésotérique. L'exotérique, ce sont ces figures employées comme symboles de ces intelligibles ; et l'ésotérique, ce sont ces intelligibles, qui ne se révèlent qu'aux hommes de démonstration : ce sont ces quatre ou cinq sortes d'êtres dont parle Abou H'âmid dans le livre de la *Démarcation*(1). S'il arrive, comme nous l'avons dit, que nous connaissions la chose en elle-même par les trois méthodes, nous n'avons pas besoin de la symboliser par des figures, et elle n'offre, dans son sens extérieur, aucun accès à l'interprétation. Et cette sorte de sens extérieur, s'il a trait aux principes fondamentaux, celui qui s'avise de l'interpréter est un infidèle, par exemple celui qui croit qu'il n'y a pas de béatitude dans une vie future, ni de tourments, et que ce dogme n'a d'autre but que de préserver les hommes les uns des autres dans leurs corps et dans leurs biens(2), qu'il n'est qu'un artifice, et qu'il n'y a d'autre fin pour l'homme que sa seule existence sensible.

Cela étant établi, *il résulte clairement, pour toi, de ce que nous avons dit, qu'il y a dans la Loi divine un sens extérieur qu'il n'est pas permis d'interpréter, dont l'interprétation, s'il s'agit des principes fondamentaux, est infidélité, et s'il s'agit de ce qui est subordonné aux principes, hérésie ; mais qu'il y a aussi un sens extérieur dont l'interprétation est obligatoire pour les hommes de démonstration et qu'ils ne peuvent prendre à la lettre sans être des infidèles, tandis que pour ceux qui ne sont pas hommes de démonstration, le fait de l'interpréter, de le détourner de son sens apparent, est, de leur part, infidélité ou hérésie. Tels sont le verset [où il est dit que Dieu] se dirigea [vers le ciel](3), et le h'adith [selon lequel Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde](4). C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui *P. 16

(1) Cf. suprà, p. 30, n. 1.

(2) Les trois éditions portent également وحواسهم (*et dans leurs sensations*), et Müller traduit en conséquence : « in ihren... Sinnen » (p. 15, l. 12). Il faut lire évidemment وخواصّهم (*et dans leurs biens propres*). Cf. dans notre édition, avec traduction française, de *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Alger, Fontana, 1900 (Collection du Gouvernement général de l'Algérie) p. ١١٦, l. 4, un passage presque identique.

(3) et (4) Cf. p. 8, l. 9 de l'édition Müller (dans la présente traduction, p. 27, l. 10 sq.

soit le salut !) a dit de l'esclave noire qui lui répondait que Dieu est dans le ciel : « Qu'on lui donne la liberté, car elle est croyante. » C'est qu'elle n'était pas du nombre des gens de démonstration[1]. La raison en est que, pour cette sorte de gens chez qui l'assentiment ne vient que de l'imagination, je veux dire qui n'acquiescent à une chose qu'en tant qu'ils l'imaginent, il est [bien] difficile d'acquiescer à une réalité qui ne se rapporte pas à une chose imaginable. Cela s'applique aussi à ceux qui ne comprennent, en fait de rapport de ce genre, que l'espace, c'est-à-dire à ceux qui, supérieurs aux hommes de la classe précédente par une légère teinture de spéculation, croient à la corporéité[2]. Aussi la réponse à faire à ceux-ci, au sujet de pareilles choses, c'est que ce sont des choses obscures, et qu'on doit s'arrêter sur la parole du Très-Haut : « Nul n'en connaît l'interprétation, si ce n'est Dieu et les hommes de démonstration »[3]. Outre que, s'accordant à reconnaître que cette sorte [de sens extérieur] doit être interprété, ils diffèrent sur l'interprétation qu'il en [faut donner], et cela à raison du degré d'avancement de chacun dans la connaissance de la démonstration.

Il y a [encore] dans la Loi divine une troisième catégorie [de textes], indécise entre les deux autres, et au sujet de laquelle il peut y avoir doute. Certains, parmi ceux qui s'adonnent à la spéculation, rangent ces [textes] dans la [catégorie du] sens extérieur dont l'interprétation n'est pas permise, d'autres les rangent dans la [catégorie du] sens intérieur qu'il n'est pas permis aux savants de prendre à la lettre. La cause en est dans la difficulté et l'obscurité de cette catégorie [de textes] ; et celui qui s'y trompe est excusable, j'entends [s'il est] du nombre des savants.

Si donc on demande : « Puisqu'il est clairement établi que la Loi divine, à ce point de vue, comprend trois degrés, auquel de ces trois degrés appartiennent, selon vous, les [passages de la] révélation qui donnent des descriptions de la vie future et de ses [divers] états ? » — nous répondons : Cette question appartient

(1) Müller fait, à tort, de cette réflexion, la fin du h'adith.

(2) C'est-à-dire à la corporalité *de Dieu*. La lecture de cette fin de phrase demeure douteuse : c'est par conjecture que Müller lit شدوا, la première lettre de ce mot étant effacée, et au lieu de اعتقاد l'édition du Caire de 1319 hég. corrige : باعتقاد.

(3) Cf. suprà, p. 27, n. 4.

évidemment à la catégorie qui comporte une diversité d'opinions. En effet, nous voyons *un parti, qui se réclame de la démonstration, soutenir qu'on doit prendre ces [textes] à la lettre, attendu qu'il n'y a pas de démonstration qui conduise à en [déclarer] absurde le sens extérieur. Telle est la voie que suivent les Ach'arites. Un autre parti, parmi ceux qui s'adonnent à la spéculation, déclare qu'il faut les interpréter, mais ils en donnent des interprétations très diverses. A cette catégorie appartient Abou H'âmid, ainsi qu'un grand nombre de S'oufis. Certains d'entre eux réunissent deux interprétations, comme le fait Abou H'âmid dans certains de ses livres. Il semble que celui qui se trompe sur cette question, parmi les savants, est excusable, et que celui qui atteint le vrai est digne d'éloge ou de récompense, si, du moins, le [premier] reconnaît l'existence et s'efforce seulement d'y appliquer l'un des modes d'interprétation, je veux dire si [son interprétation porte] sur la manière d'être de la vie future et non sur son existence ; car l'interprétation ne va pas jusqu'à la négation de l'existence. Seule, la négation de l'existence, en cette [question], est infidélité, parce qu'elle se rapporte à l'un des principes fondamentaux de la Loi religieuse, auquel on arrive à acquiescer par les trois méthodes communes « au blanc et au noir »[1]. Quant à ceux qui ne sont pas hommes de science, ils doivent prendre ces [textes] à la lettre, et [toute] interprétation de ces [textes] est, à leur égard, infidélité, parce qu'elle conduit à l'infidélité. Et voilà pourquoi nous pensons qu'à l'égard des hommes dont le devoir est de croire au sens extérieur, l'interprétation est infidélité : c'est qu'elle conduit à l'infidélité[2]. L'homme d'interprétation qui leur divulgue cette [interprétation] les invite à l'infidélité. Or, celui qui invite à l'infidélité est infidèle. C'est pourquoi les interprétations ne doivent être exposées que dans les livres [du genre] démonstratif, parce qu'alors il n'y a que les hommes de démonstration qui puissent en prendre connaissance ; tandis que si on les expose dans d'au-

* p. 17

(1) Cf. suprà, p. 7, l. 2 de l'édition de Müller, p. 25, n. 3 de la présente traduction.

(2) Cette phrase (depuis Et voilà pourquoi), comprise entre deux membres de phrase identiques (لانّه يؤدّى الى الكفر « parce qu'elle conduit à l'infidélité ») et qui constitue une simple redite, me paraît être une glose interpolée. Elle figure dans les trois éditions.

tres livres que ceux du [genre] démonstratif, et au moyen des méthodes poétique, oratoire, ou dialectique, comme le fait Abou H'âmid, c'est une faute contre la Loi divine et contre la philosophie[1], bien que notre homme n'ait agi qu'à bonne intention. Il a voulu accroître ainsi [le nombre] des hommes de science : il a accru ainsi la corruption plus que le nombre des hommes de science ! Par là, des gens ont été conduits à détracter la philosophie[2], d'autres la Loi religieuse, et d'autres, les deux à la
*p. 18 fois. Il semble que ce soit là un des buts qu'il [poursuit] *dans ses livres ; et la preuve qu'il a voulu par là donner l'éveil aux esprits, c'est qu'il ne s'attache pas, dans ses livres, à une doctrine déterminée : avec les Ach'arites, il est ach'arite, avec les S'oufis, s'oufi, et avec les Philosophes, philosophe[3]; si bien qu'on peut lui appliquer ce [vers connu] :

« Un jour Yéménite si je rencontre un homme du Yémen, et si
« je rencontre un Ma'addite, 'Adnânide. »

Le devoir des chefs des musulmans est d'interdire ses livres de science, sauf à ceux qui sont hommes de science, comme c'est leur devoir d'interdire les livres du [genre] démonstratif à quiconque n'est pas apte à les comprendre ; quoique le mal que peuvent faire aux gens les livres du [genre] démonstratif soit moindre, parce qu'ils ne sont guère lus que par des hommes d'esprit supérieur ; et [les hommes de] cette catégorie ne tombent dans l'erreur que faute d'une culture scientifique supérieure, par suite de lectures faites sans ordre et entreprises sans maître. Mais celui qui divulgue[4] ces [livres] à la masse, contrevient aux invitations de la Loi divine ; car c'est faire tort à la classe d'hommes la plus élevée et à la classe d'êtres la plus élevée, puisque [ce qui] est juste relativement à la classe d'êtres la plus élevée, [c'est] qu'ils soient connus dans leur fond par ceux qui sont en état de les connaître dans leur fond, et qui sont la classe d'hommes la plus élevée ; et plus grande est la valeur d'un

(1) et (2) الحكمة.

(3) ومع الفلاسفة فيلسوف.

(4) Müller lit ولاكن سعيها بالجملة en avertissant dans une note de sa traduction que le mot سعيها est trop indistinct dans le manuscrit pour qu'il en puisse garantir la lecture. Les deux éditions du Caire reproduisent, comme à l'ordinaire, la leçon de Müller. Mais cette leçon n'offre aucun sens acceptable. Je proposerais de lire plutôt شائعها « mais *celui qui les répand* dans la masse, *qui les divulgue* à la masse... »

être, plus grande est l'injustice commise envers lui, qui consiste à le méconnaître. C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Certes, associer [à Dieu d'autres divinités] est une grande injustice[1]. »

Voilà ce que nous avons jugé bon d'établir au sujet de ce genre de spéculation, je veux dire la question des rapports de la Loi religieuse et de la philosophie, et les règles de l'interprétation en ce qui concerne la Loi religieuse. N'était la publicité de ce [sujet] et des questions que nous avons touchées, nous ne nous serions, certes, pas mis dans le cas d'en écrire un [seul] mot et d'avoir à nous en excuser auprès des hommes d'interprétation ; car la place de ces questions est dans les livres du [genre] démonstratif. C'est Dieu qui guide et qui aide à faire ce qui est bon.

Il faut que tu saches que le but de la Loi divine n'est autre que d'enseigner la vraie science et la vraie pratique. La vraie science, c'est la connaissance du Dieu Très-Haut et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude *et des tourments de l'autre vie. La vraie pratique *P. 19
consiste à accomplir les actions qui procurent la béatitude et à éviter celles qui procurent les tourments. La connaissance de ces actions est ce qu'on nomme la science pratique. Ces [actions] sont de deux sortes. Les unes sont des actions extérieures, corporelles, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la jurisprudence. Les autres sont des actions psychiques, comme la gratitude, la patience, et autres dispositions morales que la Loi divine recommande ou défend, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la [science de] l'ascétisme ou les sciences de la vie future. C'est à cela que songeait Abou H'âmid en [écrivant] son livre : comme les gens avaient abandonné ce [troisième] genre [de science] pour s'adonner entièrement au second, mais que ce [troisième] genre est plus important pour la piété[2], qui a pour résultat la béatitude, il nomma son livre : *Révivification des sciences de la religion*. — Mais nous sommes sortis de notre sujet, revenons-[y].

Nous disons donc : Puisque la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de la vraie science et de la vraie pratique ; puis-

(1) *Qoran* XXXI, 12.
(2) التقوى la *crainte de Dieu*, la *piété*, la *vertu*.

que l'enseignement est de deux sortes [suivant qu'il porte sur] la conception ou [sur] l'assentiment, comme l'expliquent les représentants de la science du kalâm ; puisque les méthodes d'assentiment qui s'offrent aux gens sont [au nombre de] trois, démonstrative, dialectique, oratoire, et les méthodes de conception [au nombre de] deux, ou la chose elle-même, ou son symbole ; puisque les gens ne sont pas tous, par leur naturel, propres à recevoir les démonstrations, ni même les argumentations dialectiques, outre la difficulté que présente l'étude[1] des argumentations démonstratives, et le temps qu'elle exige de ceux qui sont aptes à les étudier ; puisqu' [enfin] la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de tous — il est nécessaire que la Loi divine embrasse toutes les méthodes d'assentiment et toutes les méthodes de conception. En outre, puisque parmi les méthodes d'assentiment il en est deux qui s'étendent à un plus grand nombre de gens, je veux dire qui conduisent à l'assentiment [un plus grand nombre de gens], à savoir l'oratoire et la dialectique, l'oratoire ayant [d'ailleurs] une plus grande étendue que la dialectique, et il en est une particulière, [réservée] à un plus petit nombre de gens, à savoir la démonstrative ; et puisque la loi divine a pour premier but de s'occuper du plus grand nombre, sans négliger [cependant] de donner l'éveil aux esprits d'élite, — les méthodes qui apparaissent le plus fréquemment dans la Loi religieuse
* p. 20 sont les méthodes *de conception et d'assentiment communes au plus grand nombre. Et ces méthodes dans la Loi religieuse sont de quatre espèces :

La première, tout en étant commune, est [aussi], aux deux points de vue à la fois, spéciale ; je veux dire que, relativement à la conception et à l'assentiment, elle est évidente, tout en étant oratoire ou dialectique : ces raisonnements sont ceux dont les prémisses, tout en étant [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, peuvent [aussi], par accident, devenir évidentes, et dont les conclusions, par accident, sont prises en elles-mêmes, sans symboles. Les arguments religieux de cette sorte n'admettent pas d'interprétation, et celui qui les désavoue ou qui cherche à les interpréter est un infidèle.

(1) Il n'y a aucune raison pour ne pas corriger ici la leçon commune aux trois éditions تعليم (enseignement) en تعلّم (étude), comme le fait Müller à la ligne suivante, où il lit لتعلّمها au lieu de لتعليمها .

Dans la seconde espèce, les prémisses, en même temps qu'elles sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, sont évidentes, mais les conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Cette [espèce]-là admet l'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions.

La troisième est l'inverse de la précédente : les conclusions sont les choses mêmes qui sont l'objet de ces conclusions, tandis que les prémisses sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, et qui ne peuvent devenir évidentes. Celle-ci non plus n'admet pas d'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions, mais elle [en] admet en ce qui concerne ses prémisses.

La quatrième a pour prémisses des [propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, et qui ne peuvent devenir évidentes, et, pour conclusions, des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Ces [arguments], le devoir des esprits d'élite est de les interpréter, et le devoir du vulgaire est de les prendre[1] dans leur sens extérieur.

En somme, tout ce qui, dans ces [arguments], admet l'interprétation, n'est atteint que par la démonstration. Donc, le devoir des esprits d'élite est d'y appliquer cette interprétation, et le devoir du vulgaire est de les prendre dans leur sens extérieur, aux deux points de vue à la fois (je veux dire au point de vue de la conception et au point de vue de l'assentiment), puisque le naturel du [vulgaire] ne comporte rien de plus.

Mais il se présente aux hommes qui s'appliquent à la spéculation sur la Loi religieuse diverses interprétations qui viennent

---

(1) امرارها على ظاهرها dans les trois éditions (cf. même passage, p. 21, l. 3 du texte de Müller), littéralement : *de les faire passer à ?* (ou *avec ?*) leur sens extérieur. Müller traduit ici (p. 20, l. 2 de sa traduction) : *den œussern Wortlaut gelten zu lassen*, et la seconde fois : *sich an den œussern Wortlaut zu halten* (p. 20, l. 15). Mais cette leçon n'est acceptable ni au point de vue de la langue (car أَمَرَّهُ على signifie exactement faire passer un fleuve à quelqu'un par un pont, faire passer *quelqu'un sur un pont*), ni au point de vue du sens, puisqu'il s'agit, non pas de *laisser passer* ou *faire passer*, mais de *faire rester*. Je propose donc de lire dans ces deux passages افرارها (أَفَرَّ, *faire rester*, se construit avec accusatif de la pers. et على du lieu). Le sens littéral de ce passage sera dès lors : *de faire rester ces* [*arguments*] *dans leur sens extérieur, de les prendre au sens extérieur.*

de la supériorité que les méthodes communes ont l'une sur l'autre au point de vue de l'assentiment, je veux dire lorsque l'argument [résultant] de l'interprétation est plus persuasif que l'argument [résultant] du sens extérieur. De telles interprétations [ne] sont [que] vulgaires ; et il se peut que ce soit un devoir pour ceux dont les facultés spéculatives s'élèvent jusqu'à la faculté dialectique [de connaître ces interprétations]. Dans ce genre
*p. 21 rentrent *certaines interprétations des Ach'arites et des Mo'tazélites, quoique les Mo'tazélites aient généralement plus de solidité dans leurs argumentations. Quant aux [hommes] qui, [parmi ceux] du vulgaire, ne sont aptes à rien de plus qu'aux arguments oratoires, leur devoir est de prendre[1] ces [arguments] dans leur sens extérieur, et il n'est pas permis qu'ils connaissent, en aucune façon, cette interprétation.

Les gens [se divisent] donc, au point de vue de la Loi religieuse, en trois classes :

Une classe [de gens] qui ne sont hommes de démonstration en aucune façon. Ce sont les gens [accessibles seulement aux argumentations] oratoires, [et] qui constituent la grande masse; car il ne se trouve aucun homme sain d'esprit qui soit étranger à cette sorte d'assentiment.

Une [seconde] classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.

Une [troisième] classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire. L'exposition à quelqu'un qui n'y est pas apte d'une de ces interprétations, surtout des interprétations démonstratives, plus éloignées des connaissances communes, conduit à l'infidélité celui à qui elle est faite et celui qui la fait. La raison en est qu'elle a pour but de ruiner le sens extérieur et d'établir le sens d'interprétation. Or, ruiner le sens extérieur dans l'esprit de quelqu'un qui n'est apte à concevoir que le sens extérieur, sans établir dans son esprit le sens d'interprétation, c'est le

(1) Voir la note précédente.

conduire à l'infidélité, s'il s'agit des principes fondamentaux de la Loi religieuse.

Les interprétations ne doivent donc pas être exposées au vulgaire, ni dans[1] les livres oratoires ou dialectiques, je veux dire [dans] les livres où les argumentations sont de ces deux genres, comme l'a fait Abou H'âmid [El-Ghazâlî]. C'est pourquoi on doit déclarer et prononcer, au sujet du sens extérieur dont il est douteux qu'il soit en lui-même extérieur pour tous, et dont la connaissance de l'interprétation n'est[2] pas possible pour tous, que c'est [chose] obscure, dont Dieu seul a la connaissance, et qu'il faut s'arrêter ici sur la parole de Dieu, Puissant et Grand : « Nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu[3]. » C'est ainsi qu'il faut répondre aux questions sur les choses abstruses, à l'intelligence desquelles le vulgaire n'a nul accès, comme l'a fait le Très-Haut en disant : « Ils t'interrogeront sur l'Esprit[4]. Réponds : « L'Esprit dépend de mon Seigneur; et vous n'avez reçu, en fait de science, que peu de chose. » Quant à *celui qui *p. 22
expose ces interprétations à quelqu'un qui n'y est pas apte, il est infidèle, comme invitant les gens à l'infidélité : cette [divulgation] est contraire aux invitations du Législateur, surtout lorsque ce sont des interprétations fausses relatives aux principes fondamentaux de la Loi religieuse, comme cela est arrivé à certains de nos contemporains. Nous en avons vus qui croyaient philosopher et percevoir par leur étonnante sagesse des choses contradictoires de tous points à la Loi divine (je veux dire qui n'admettent pas d'interprétation), et [qui croyaient] que c'est un devoir d'exposer ces choses au vulgaire. En exposant au vulgaire ces fausses doctrines, ils ont causé la perte du vulgaire et la leur, dans ce monde et dans l'autre.

Le rôle de ces [gens-là], par rapport au rôle du Législateur, est semblable à [celui d'] un [homme] prenant à partie un méde-

---

(1) Littéralement : *ni établies dans*... etc.

(2) Au lieu de la leçon commune aux trois éditions وكون il faut lire, ce semble, وكان. Le scribe, qui copiait sans chercher à comprendre, aura été entraîné par l'analogie du كونه qui précède.

(3) *Qoran*, III. 5. Voir plus haut, p. 27, n. 4 ; 30, n. 2.

(4) Selon les commentateurs les plus autorisés, il s'agit de l'ange Gabriel (جبريل), agent de la révélation, et qui est désigné parfois sous le nom de رُوح القُدُس (par exemple, *Qoran* XVI, 104) l'Esprit de sainteté, le Saint-Esprit.

cin habile qui a pris pour rôle de conserver la santé de tous les hommes et de les délivrer des maladies en leur donnant des préceptes, susceptibles d'un assentiment général, sur l'obligation d'user des choses propres à leur conserver la santé et à les délivrer de leurs maladies, et [sur l'obligation] d'éviter les choses contraires. [S'il agit ainsi,] c'est qu'il ne lui est pas possible de les rendre tous médecins : car connaître par les méthodes démonstratives les choses qui conservent la santé et celles qui délivrent des maladies, c'est [ce qui s'appelle] être médecin. Alors l' [homme dont nous parlons] se présente aux gens et leur dit : « Les méthodes qu'a instituées pour vous ce médecin ne sont pas vraies » ; et il entreprend de les ruiner, jusqu'à ce qu'elles soient ruinées dans leur esprit. Ou bien il dit qu'elles admettent des interprétations. Mais ils ne les comprennent pas et ils ne leur donnent point leur assentiment dans la pratique. Crois-tu que les gens qui se trouvent dans ce cas feront aucune des choses qui sont utiles pour [conserver] la santé et délivrer de la maladie ? Ou que celui qui leur a découvert la fausseté des croyances qu'ils avaient touchant ces [choses] pourra les employer en les [soignant], je veux dire les [choses qui servent à] la conservation de la santé ? Non, il ne pourra les employer en les [soignant], et ils ne les emploieront pas, et leur perte sera générale. [Voilà] ce [qui arrivera] s'il leur découvre des interprétations vraies relatives à ces choses, parce qu'ils ne comprennent pas l'interprétation ; et ce sera pis s'il leur découvre des interprétations fausses : ils en viendront à ne pas croire qu'il y ait une santé qu'il faille conserver ni aucune maladie dont il
* p. 23 faille se délivrer, bien loin *de croire qu'il y ait des choses qui conservent la santé et délivrent de la maladie.

Tel est le cas de celui qui découvre les interprétations au vulgaire et à ceux qui n'y sont pas aptes, en ce qui concerne la Loi divine : il la corrompt et en détourne ; et celui qui détourne de la Loi divine est infidèle. Cette assimilation est réellement évidente[1] et non poétique comme on pourrait le dire, car la corres-

(1) يقينيًّا *évidente, certaine*. On pourrait traduire ici : *apodictique*, *démonstrative*. L'auteur veut dire que, l'analogie entre le rôle du médecin et celui du Législateur étant parfaite, on peut raisonner de l'un à l'autre ***démonstrativement***, avec une ***évidence***, une ***certitude apodictique***.

pondance est exacte : le rapport du médecin à la santé des corps est [le même que] le rapport du Législateur à la santé des âmes. Je veux dire que le médecin est celui qui cherche à conserver la santé des corps quand elle existe et à la rétablir quand elle fait défaut ; le législateur est celui qui poursuit le même but relativement à la santé des âmes, et cette santé est ce qu'on nomme [la] crainte de Dieu[1]. Le Livre précieux en prescrit la recherche par les actes conformes à la Loi divine, dans plus d'un verset. [Par exemple,] le Très-Haut a dit : « Il vous a été prescrit de jeûner, comme cela a été prescrit à ceux d'avant vous. Peut-être craindrez-vous Dieu ! »[2] Et le Très-Haut a dit : « La chair des chameaux ne saurait toucher Dieu, ni leur sang, mais ce qui le touche, c'est la crainte que vous avez de Lui[3]. » Et il a dit : « Certes, la prière écarte de l'immoralité et de ce qui déplait à Dieu »[4], et autres versets, contenus dans le Livre précieux, qui ont le même sens. Le Législateur, par la science religieuse ou la pratique religieuse, ne poursuit que cette santé ; et cette santé, c'est sur elle que repose la béatitude de la vie future, comme sur son contraire les tourments de la vie future.

Il résulte donc clairement pour toi de ce [qui précède], que les interprétations vraies ne doivent pas être traitées dans les livres destinés au vulgaire, à plus forte raison les fausses. L'interprétation vraie est le dépôt dont fut chargé l'homme, et dont il se chargea[5], tandis que tous les êtres le redoutèrent, je veux dire le [dépôt] mentionné dans cette parole du Très-Haut : « Certes, nous avons offert le dépôt aux cieux et à la terre et aux montagnes, etc. »[6].

C'est par suite des interprétations, et de l'opinion qu'elles doivent être ouvertement exposées en ce qui concerne la Loi divine, que se sont développées les sectes de l'Islam, au point

---

(1) Cf. suprà p. 41, n. 2.

(2) *Qoran* II, 179.

(3) *Qoran* XXII, 38.

(4) *Qoran* XXIX, 44.

(5) Voir la note de Müller, p. 23, n. 1, de la traduction allemande : et voir, dans notre table des variantes, le n° : P. 23, l. 16.

(6) *Qoran* XXXIII, 72. Voici la traduction du verset complet : « Certes, nous avons offert le dépôt [de la foi] aux cieux et à la terre et aux montagnes. Ils refusèrent de s'en charger et le redoutèrent. Mais l'homme s'en chargea. Certes, il est inique et égaré ! »

qu'elles se sont taxées l'une l'autre d'infidélité et d'hérésie, et [c'est] surtout [par suite] des fausses interprétations. Ainsi les Moʿtazélites ont interprété de nombreux versets et de nombreux h'adiths, et ils ont découvert leurs interprétations au vulgaire. De même ont fait les Achʿarites, bien qu'ils aient été plus avares
* p. 24 *d'interprétations. Par là, ils ont jeté les gens dans l'inimitié, la haine réciproque et les guerres ; ils ont mis en pièces la Loi divine et divisé les gens complètement. En outre de tout cela, dans les méthodes qu'ils ont suivies pour établir leurs interprétations, ils ne sont ni avec le vulgaire ni avec les esprits d'élite ; car ces méthodes, si on les examine, ne remplissent pas les conditions de la démonstration ; on le reconnaît au moindre examen, si on connaît les conditions de la démonstration. Bien plus, beaucoup de principes sur lesquels les Achʿarites fondent leurs connaissances sont sophistiques, car ils nient un grand nombre de vérités nécessaires, par exemple la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence de causes nécessaires des choses causées, l'existence des formes substantielles et des causes secondes. Leurs spéculatifs ont fait injure aux musulmans, en ce sens qu'une secte des Achʿarites taxe d'infidélité quiconque ne connaît pas l'existence du Créateur, Glorieux, par les méthodes qu'ils ont instituées dans leurs livres pour le connaître, alors que ce sont eux, en réalité, les infidèles et les égarés. De là leurs divergences, les uns disant que le premier des devoirs est la spéculation, d'autres disant que c'est la foi, je veux dire de ce qu'ils ne savent pas reconnaître quelles sont les méthodes communes à tous, portes par lesquelles la Loi divine appelle tous les hommes, et [parce qu'ils] pensent qu'[il n'y a pour] cela qu'une seule méthode. En quoi ils s'écartent du but du Législateur, ils s'égarent et ils égarent.

Si l'on dit : Puisque ce ne sont pas ces méthodes, suivies par les Achʿarites et par d'autres spéculatifs, qui sont les méthodes communes par lesquelles le Législateur s'est proposé d'enseigner le vulgaire(1), et par lesquelles seules on peut l'enseigner, quelles

---

(1) Le manuscrit portait الطرق المشتركة الى فصد الشارع تعليم الجمهور بها. Müller corrige تعليم en لتعليم et conserve الى tel quel ; les deux éditions du Caire reproduisent purement et simplement le texte de Müller. Cette correction ne me paraît pas heureuse. Il faut évidemment conserver le texte du manuscrit, qui ne pèche que par l'oubli de deux points diacritiques : (lire التى au lieu de الى).

sont donc les méthodes qui sont telles dans notre Loi religieuse ? — nous répondons : Ce sont uniquement les méthodes qui ont place dans le Livre précieux. Car si on examine le Livre précieux, on y trouve les trois méthodes : la [méthode] qui existe pour tous les hommes, la [méthode] commune pour l'enseignement du plus grand nombre, et la [méthode] réservée[1] ; et si on les examine, il apparaît qu'on ne peut trouver des méthodes communes pour l'enseignement du vulgaire meilleures que les méthodes[2] qui y figurent[3]. Celui donc qui les altère par une interprétation qui n'est pas claire en elle-même, ou plus claire qu'elles pour tout le monde, ce qui ne peut être, [celui-là] en détruit la *sagesse *P. 25
et détruit l'effet que [le Législateur] en attendait pour procurer la félicité humaine.

---

(1) Voici le texte du manuscrit, reproduit sans modification par les trois éditions وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصّة littéralement : « se trouvent en lui les trois méthodes existant pour tous les hommes, et les méthodes communes pour l'enseignement du plus grand nombre des hommes, et les réservées (ou *la réservée*) ». Ce texte a évidemment subi quelque altération, car il n'est question dans ce traité, et dans tous les passages analogues des *falacifa*, que d'une seule méthode commune à tous les hommes (la méthode oratoire), d'une seule méthode accessible à l'intelligence d'un certain nombre d'hommes (la méthode dialectique), et d'une seule méthode réservée aux esprits d'élite (la méthode démonstrative). Pour obtenir un sens acceptable, il suffit de supprimer la seconde fois le substantif pluriel الطرق (*les méthodes*) qui pourrait fort bien avoir été ajouté après coup par un annotateur inintelligent, et qui ensuite aurait été inintelligemment introduit par le copiste dans le corps du texte. Il faudrait lire dès lors والمشتركة au lieu de والطرق المشتركة et sous-entendre le singulier الطريقة (au lieu du pluriel الطرق) devant chacun des trois participes الموجودة — المشتركة — الخاصّة. Le texte devient alors : وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والمشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصّة. C'est ce texte, ainsi corrigé, que j'ai traduit. — Mais je remarque dans ce passage certains éléments suspects. Par exemple, il serait plus correct d'intercaler وهى entre الثلاث et الموجودة ; et Ibn Rochd n'a jamais dit, ni certainement pensé, que le raisonnement dialectique était accessible *à la plupart* des hommes (اكثر الناس). J'incline donc à considérer tout ce membre de phrase depuis الموجودة jusqu'à الخاصّة inclusivement, comme une simple glose ajoutée en marge, pour servir d'éclaircissement à l'expression الطرق الثلاث, par un lecteur peu digne de figurer dans la catégorie des خواص.

(2) Peut-être faut-il, ici aussi, lire le singulier الطريقة *(la méthode)* au lieu du pluriel الطرق.

(3) المذكورة فيه littéralement : *qui y sont mentionnées*.

Cela est extrêmement clair si on considère ce que furent les premiers musulmans et ce que furent ceux qui vinrent après eux. Car les premiers musulmans arrivaient à la vertu parfaite et à la crainte de Dieu[1] par le seul usage de ces arguments, sans les interpréter, et ceux d'entre eux qui s'occupaient d'interprétation ne jugeaient pas à propos d'en parler ouvertement. Mais ceux qui vinrent après eux, ayant fait usage de l'interprétation, leur crainte de Dieu diminua et leurs divergences se multiplièrent, leur amitié disparut et ils se divisèrent en sectes.

Il faut donc que celui qui veut écarter de la religion cette innovation[2] demande appui au Livre précieux, qu'il recueille toutes les indications qui s'y trouvent sur chacune des choses que nous sommes tenus de croire, et qu'il s'applique à les considérer dans leur sens extérieur[3], autant que cela lui est possible, sans chercher à en rien interpréter, sauf quand l'interprétation est claire[4] en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous. Car si on examine les passages[5] de la Loi divine destinés à l'enseignement des gens, il semble que leur force de persuation aille jusqu'à un point où l'on ne peut faire sortir du sens extérieur[6] ce qui n'est pas à prendre au sens extérieur, à moins qu'on ne soit homme de démonstration ; et ce caractère propre ne se trouve dans aucune autre [espèce de] discours[7].

Les arguments[8] religieux qui, dans le Livre précieux, s'adressent à tous, ont donc trois caractères propres qui [en] indiquent la nature miraculeuse.

1° Il n'existe rien de plus parfait qu'eux au point de vue de la persuasion et de l'assentiment [lorsqu'il s'agit] de tous [les hommes].

2° Ils ont, par nature, la force de persuader, jusqu'à un point où seuls peuvent les interpréter, lorsqu'ils admettent une interprétation, les hommes de démonstration.

---

(1) Cf. suprà. p. 41, n. 2.

(2) بدعة *innovation, hérésie.*

(3) et (4) ظاهر signifie à la fois *clair* et *sens extérieur*. L'auteur passe, dans cette phrase, de l'un des deux sens à l'autre.

(5), (7) et (8) Nous traduisons ici قول (pluriel اقاويل) tantôt par *argument*, tantôt par *passage*, *discours*, etc.

(6) C'est-à-dire faire passer du sens extérieur au sens intérieur, au sens figuré.

3° Ils contiennent de quoi éveiller l'attention des hommes de vérité sur l'interprétation véritable.

Or cela ne se trouve ni dans les doctrines des Ach'arites ni dans les doctrines des Mo'tazélites, je veux dire que leurs interprétations n'ont pas la force de persuader, ni ne contiennent de quoi éveiller l'attention sur la vérité, ni ne sont vraies. Et c'est pourquoi les hérésies se sont multipliées.

Notre désir serait de nous consacrer à [atteindre] ce but et de pouvoir y [arriver]. Si Dieu [nous] prête vie, nous ferons pour cela tout ce qu'Il nous permettra. Peut-être cela servira-t-il de point de départ pour ceux qui viendront ensuite. Car [notre] âme, à cause des tendances mauvaises et des croyances corruptrices * qui se sont introduites dans cette religion, est au comble * P. 26
de la tristesse et de la douleur, en particulier [à cause] des [dommages] de ce [genre] qu'elle a subis du fait de ceux qui se réclament de la philosophie[1]. Car le mal [qui vient] d'un ami est plus pénible que le mal [qui vient] d'un ennemi. Je veux dire que la philosophie[2] est la compagne de la religion et sa sœur de lait : le mal [venant] des [hommes] qui se réclament d'elle est donc le plus pénible des maux ; outre l'inimitié, la haine violente et les disputes qui s'élèvent entre elles, alors qu'elles sont compagnes par nature, amies par essence et par disposition innée. Mais beaucoup d'amis insensés lui[3] font aussi du tort, parmi ceux qui se réclament d'elle : ce sont les sectes qui la divisent. Dieu donnera la bonne direction à tous. Il les aidera tous ensemble à l'aimer. Il réunira leurs cœurs dans la crainte de Lui. Il les délivrera de la haine et de l'inimitié, par sa grâce et sa miséricorde.

Déjà Dieu a supprimé beaucoup de ces maux, de ces égarements, de ces fausses directions, grâce au pouvoir établi, et grâce à ce [pouvoir] il a ouvert la voie à un grand nombre de biens, en particulier pour les hommes qui suivent le chemin de la spéculation et qui ont le désir de connaître le vrai. Car Il a appelé la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui s'enchaînent à l'autorité d'autrui, mais inférieure à l'éristique des Motékallemîn,

---

(1) et (2) الحكمة.

(3) Il s'agit toujours, bien entendu, de la religion.

et il a éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation intégrale sur les principes fondamentaux de la religion[1].

(1) Voir, dans la Collection du Gouvernement général de l'Algérie, le volume intitulé : *Le livre de Moh'ammed Ibn Toumert, mahdi des Almohades*. Alger, 1903. L'introduction, par I. GOLDZIHER, contient de précieuses indications sur la philosophie religieuse des Almohades, auxquels Ibn Rochd fait allusion dans ce dernier paragraphe. Lire, en particulier, p. 79 à 82, un développement dans lequel ce passage d'Ibn Rochd est directement commenté. — Voir aussi : DUNCAN B. MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. London, 1903, chapitre V.

EXTRAIT
DU RECUEIL DE MÉMOIRES ET DE TEXTES
PUBLIÉ PAR
L'ÉCOLE DES LETTRES ET LES MÉDERSAS
EN L'HONNEUR
DU XIVe CONGRÈS DES ORIENTALISTES A ALGER





